Commentaria Classica

Studi di filologia greca e latina

In memoria di

Antonio Vincenzo Nazzaro

VII
2020

Commentaria Classica

Studi di filologia greca e latina

In memoria di

Antonio Vincenzo Nazzaro

VII

2020

Antonio Vincenzo Nazzaro
(San Giorgio del Sannio, 28 aprile 1939 - Napoli, 3 aprile 2020)

Premessa

Il 3 aprile di quest'anno è improvvisamente venuto a mancare il Prof. Antonio Vincenzo Nazzaro, Professore emerito di Letteratura cristiana antica nell'Università di Napoli "Federico II", Socio nazionale dell'Accademia dei Lincei, nonché membro del Comitato scientifico di questa rivista.

Nel ricordo del Suo illustre magistero, commisto di fine dottrina filologica e di affabilissima umanità, dedichiamo sentitamente, in attesa di più specifiche iniziative, questo numero di *Commentaria Classica* alla Sua cara memoria.

Maria Rosaria Petringa e Vincenzo Ortoleva

«Commentaria Classica» 7, 2020, 1. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543100

Ricordo di un indimenticabile Maestro: Antonio Vincenzo Nazzaro (28.4.1939-3.4.2020)*

Maria Rosaria Petringa

Ringrazio sentitamente il Presidente della nostra Consulta, il Prof. Claudio Micaelli, per aver aperto, con la profonda sensibilità che lo contraddistingue, una finestra nel mondo dei ricordi di quanti hanno conosciuto e apprezzato la figura dell'illustre Maestro Nazzaro, Professore emerito di *Letteratura cristiana antica* nell'Università di Napoli "Federico II" (dove fu ordinario dal 1987 al 2009) e Socio nazionale dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

L'omaggio doveroso, ma ancor più sentito, che vogliamo rivolgere oggi ad Antonio Vincenzo Nazzaro nasce da una forte e condivisa volontà di ricordare e far ricordare la sua testimonianza di insigne e rigoroso studioso e il suo ininterrotto insegnamento, coerente con i suoi scritti e con il suo stile di vita, basato sui valori della semplicità e dell'amicizia.

Porterò sempre nel cuore la commossa memoria dell'ultimo nostro incontro, avvenuto lo scorso 22 febbraio di quest'anno, nell'Aula Magna della Casa del Volto Santo a Napoli, con lui assiso in mezzo alle sue prime allieve, ad alcuni degli amici più cari e alle fedeli Piccole Ancelle di Cristo Re in occasione della *Lectura Patrum Neapolitana*[1]. Proprio quello, senza che nessuno di noi naturalmente potesse prevederlo, fu di fatto per me il suo ultimo commiato. Mi conforta il pensiero che ho potuto godere del suo alto magistero in maniera intensa durante gli anni dedicati alla mia tesi di laurea e per tutto il periodo (dal 1990 al 2002) in cui ho svolto in maniera ufficiale e continuativa la mia collaborazione scientifica alla sua Cattedra presso l'Ateneo federiciano, che rimase costante anche dopo il mio trasferimento presso l'Ateneo catanese.

---

* Si pubblica qui il testo riveduto e ampliato della Commemorazione da me tenuta nell'Assemblea nazionale della Consulta Universitaria di *Letteratura cristiana antica* il 26 settembre 2020, svoltasi presso la L.U.M.S.A. a Roma.

[1] Il Prof. Marco Rizzi lesse e commentò *Cesario di Arles, Commento all'Apocalisse*, a cura di F. Tedeschi (Milano 2016). La *Lectura Patrum Neapolitana* (una lettura al mese, da novembre a maggio, di testi patristici) è stata organizzata annualmente dal Professore a partire dal 1980.

«Commentaria Classica» 7, 2020, 3-10. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543100

Per onorare la figura del caro Professore Nazzaro desidero rivolgergli innanzitutto un pensiero di profonda riconoscenza per il fatto di essere stato un reale esempio di vita dedita instancabilmente al lavoro scientifico e accademico, e per aver lasciato ai posteri un segno tangibile del proprio spessore umano e formativo mettendo in pratica il motto di Ludovico Antonio Muratori a lui tanto caro, che da sempre aveva contraddistinto le sue più dense giornate: «Non la quiete, ma il mutar fatica alla fatica sia solo ristoro». Lo testimoniano innanzitutto le circa 430 pubblicazioni che dal 1963 al 2020 abbracciano vari campi di indagine scientifica sotto il duplice segno dell'indissolubile unione della letteratura cristiana antica greca e latina e della ricerca filologica, oltre che le varie cariche prestigiose da lui ricoperte con impegno nel corso della sua lunga e onorata carriera.

Non è possibile nel tempo a disposizione rivisitare tutta la vasta e densa produzione scientifica di Antonio V. Nazzaro e forse potrebbe risultare per certi aspetti superfluo, considerato che gran parte di noi ha beneficiato nel corso degli anni dei suoi studi pieni di dottrina e di acume filologico. Mi limito dunque a ricordare in questa sede i vari filoni di ricerca, che il Maestro ha praticato con immutato entusiasmo in virtù di una *curiositas* mai paga, e le tappe fondamentali del suo *cursus honorum*.

I principali campi di indagine di cui si è occupato in ambito greco riguardano Filone di Alessandria, a cui egli, tra i vari contributi pubblicati nell'arco di un decennio a partire dall'anno successivo alla laurea[2], ha dedicato pure la monografia *Recenti studi filoniani* (Napoli 1973). Inoltre, legate agli interessi per gli autori cristiani in lingua greca sono da ricordare le accurate ricerche condotte sulla produzione di Origene e di Basilio[3]. Tra gli autori cristiani in lingua latina su cui ha prodotto ampie monografie bisogna menzionare sia Tertulliano, per l'attenta analisi e l'esaustivo inquadramento del *De Pallio* (Napoli 1972), sia Quodvultdeus, della cui opera, *Promesse e predizioni di Dio,* per la «Collana Testi Patristici» di Città Nuova Editrice, ha pubblicato il testo in traduzione italiana prece-

---

[2] Si laureò in Lettere classiche con 110/110 e lode il 24 novembre 1962 discutendo una tesi in Letteratura latina su *Filone Alessandrino e Ambrogio di Milano* (relatore Francesco Arnaldi; correlatori Francesco Sbordone e Salvatore Monti).

[3] Cfr. in particolare *Il prologo del Vangelo di Luca nell'interpretazione di Origene*, in H. Crouzel - A. Quacquarelli (edd.), *Origeniana secunda*, Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977), Roma 1980, 231-244; Exordia *e* Perorationes *delle omelie esameronali di Basilio Magno*, in Atti del Congresso internazionale *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia* (Messina, 3-6 dicembre 1979), 1, Messina 1983, 393-424.

duto da una ricca introduzione e corredato di note (Roma 1989)[4]. Uno degli autori più studiati è anche Ambrogio di Milano, su cui, oltre al volume *Simbologia e poesia dell'acqua e del mare in Ambrogio di Milano* (Napoli 1977), sono stati pubblicati a più riprese accurati e approfonditi contributi di analisi critico-testuale ed esegetica (*Ambrosiana I-XIII*). Un altro cavallo di battaglia è costituito da Giuliano d'Eclano, su cui l'attività scientifica di Nazzaro è stata divulgata anche attraverso l'organizzazione di due Convegni internazionali nel 2003 e nel 2010[5]. Un ulteriore ampio campo di indagine è costituito dalla poesia cristiana greca e latina, su cui verte una serie di studi che rappresentano un punto d'arrivo dal punto di vista metodologico[6]. Nell'ambito della poesia cristiana Nazzaro ha approfondito in particolare vari generi come l'innografia (Ilario di Poitiers), l'epigramma (Damaso, Ennodio), il genere misto o la 'Kreuzung der Gattungen' (Endelechio), e soprattutto la parafrasi biblica veterotestamentaria (le parafrasi salmiche di Paolino di Nola, il poema dell'*Heptateuchos*), neotestamentaria (Giovenco, Paolino di Nola, Sedulio, Aratore) e agiografica (Paolino di Périgueux e Venanzio Fortunato), pubblicando numerosissimi e densi contributi che è impossibile citare tutti e che hanno avuto un'ampia diffusione e un notevole impatto nazionale e internazionale perché, per così dire, 'hanno fatto scuola'[7]. Anche sul rapporto tra interte-

---

[4] Cfr. pure *Quodvultdeus: un vescovo dell'Africa vandalica a Napoli*, in M. Rotili (ed.), *Società multiculturali nei secoli V-IX. Scontri, convivenza, integrazione nel Mediterraneo occidentale*, VII Giornate di studio sull'età romanobarbarica (Benevento, 31 maggio - 2 giugno 1999), Napoli 2001, 35-51; *La produzione omiletica di Quodvultdeus, vescovo di Cartagine*, in C. Micaelli - G. Frenguelli (edd.), Atti del Seminario internazionale di studi *Le forme e i luoghi della predicazione* (Macerata, 21-23 novembre 2006), Macerata 2009, 27-67; *Contro giudei, pagani ed eretici. Reazione religiosa e politica all'invasione dei Vandali ariani di Quodvultdeus vescovo di Cartagine (V sec.)*, in M. Marin - F. M. Catarinella (edd.), Convegno internazionale di studi *Forme della polemica nell'omiletica latina di IV-VI secolo* (Foggia, 11-13 settembre 2013), «Auctores Nostri» 14, 2014, 513-552.

[5] Cfr. pure tra i più recenti studi *I* convicia *di Giuliano d'Eclano ad Agostino nella controversia pelagiana*, in R. Palla - M. G. Moroni - C. Crimi - A. Dessì (edd.), Clavigero nostro. *Per Antonio V. Nazzaro*, Pisa 2014, 221-236.

[6] *Poesia cristiana greca e latina*, in A. Di Berardino - G. Fedalto - M. Simonetti (edd.), *Letteratura patristica*, Cinisello Balsamo 2007, 983-1021; *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica*, in *XXXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 3-5 maggio 2007), Roma 2008, 9-56.

[7] Basti ricordare, tralasciando gli articoli più specifici, gli ampi saggi sul genere parafrastico: *La parafrasi agiografica nella tarda antichità*, in G. Luongo (ed.),

stualità e critica del testo egli si è soffermato in vari studi[8]. A riprova dell'ampia formazione del filologo, non pago di seminare ricca semenza in un *hortus conclusus*, si pongono anche i contributi, degni della massima considerazione, in cui ha investigato il *Fortleben* degli autori classici nei Padri[9], come pure quelli in cui ha effettuato dotte e frequenti incursioni nella letteratura umanistica e 'neolatina' (Pontano, Sannazaro, Balde), nella letteratura italiana (in particolare Carducci e Pascoli) e nella critica letteraria (De Sanctis e Zabùghin), sia pure considerate in relazione con la cultura cristiana. A chiusura di questo pur cursorio elenco ho piacere di menzionare anche i 6 volumi delle *Interpretationes Vergilianae Minores* curati da Nazzaro oltre che da Giuseppina Barabino e da Antonio Scivoletto[10]: questo poderoso lavoro scientifico, coordinato fin dal suo nascere da Francesco Della Corte, fu il frutto di un lavoro di équipe a cui presi parte anch'io insieme ad altri colleghi delle Università di Napoli "Federico II", di Genova e di Roma "Tor Vergata", coinvolte nel Progetto di ricerca finanziato con fondi ministeriali. Il lavoro scientifico, iniziato alla fine degli anni '80 e completato nel 2000, era volto a recuperare le *interpretationes* del testo virgiliano nei prosatori latini pagani e cristiani fino all'età di Isidoro di Siviglia. Furono quelle per me le prime esperienze

---

Scrivere di santi, Atti del II Convegno di studio dell'AISSCA (Napoli, 22-25 ottobre 1997), Roma 1998, 69-106; *Poesia biblica come espressione teologica: fra tardoantico e altomedioevo*, in F. Stella (ed.), Atti del Convegno *La Scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica* (Firenze, 26-28 giugno 1997), Firenze 2001, 119-153; *Riscritture metriche di testi biblici e agiografici in cerca del genere negato*, in *Interpretare e comunicare. Tradizioni di scuola nella letteratura latina tra III e VI secolo*, «Auctores Nostri» 4, 2006, 397-439.

[8] Ne ricordo qui uno tra tutti: *Intertestualità e critica del testo (Hor., carm. 1,22,1 - Paul. Nol., carm. 10,213)*, «Cassiodorus» 1, 1995, 41-49.

[9] Si vedano ad esempio *La IV Bucolica di Virgilio nell'antichità cristiana*, in A. V. Nazzaro (ed.), *Omaggio Sannita a Virgilio*, S. Giorgio del Sannio 1983, 47-84; *La presenza di Orazio in Paolino di Nola*, in A. V. Nazzaro (ed.), *Omaggio Sannita a Orazio*, S. Giorgio del Sannio 1995, 117-175; *La presenza di Orazio in Girolamo*, in M. Gigante - S. Cerasuolo (edd.), *Letture oraziane*, Napoli 1995, 305-323; *Intertestualità biblico-patristica e classica nell'Epistola 22 di Gerolamo*, in C. Moreschini - G. Menestrina (edd.), Atti del Convegno *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo* (Trento, 5-7 dicembre 1995), Brescia 1997, 197-221. L'interesse per il *Fortleben* degli autori classici nella letteratura patristica è evidenziato anche dall'intensa collaborazione scientifica alle Enciclopedie Oraziana e Virgiliana.

[10] I. Barabino - A. V. Nazzaro - A. Scivoletto, *Interpretationes Vergilianae Minores,* Genova, 1, 1991; 2/1, 1994; 2/2, 1995; 3/1, 1998; 3/2, 1998; *Indices*, 2000.

di ricerca che avviavo sotto la guida di un Maestro sempre prodigo di premurosi consigli e che con le armi dell'incoraggiamento propositivo e della paziente fiducia riusciva a far partecipare in modo costruttivo anche i collaboratori più giovani valorizzandone le specifiche competenze. Rimane sempre impresso nella mia memoria il ricordo del Professore, quando un giorno mi mostrò una pratica scatola delle scarpe in cui archiviava meticolosamente le preziose schede con i riferimenti agli autori individuati attraverso una lettura diretta e integrale delle loro opere.

Contemporaneamente alla produzione di tale vasta attività scientifica Nazzaro ha ricoperto impegnativi ruoli in campo istituzionale nell'Università di Napoli "Federico II": Presidente del Corso di laurea in Lettere per sette anni accademici (dall'A. A. 1988-89 all'A. A. 1993-94 e nell'A. A. 1997-98), Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia per due mandati (dal 1999 al 2005), Direttore del Dipartimento di Discipline Storiche "E. Lepore" per due anni (A. A. 2007-2009) e anche delegato del Rettore alla firma degli atti e dei provvedimenti amministrativi (1989-1993). Per sei anni (1981-1986) ha inoltre ricoperto presso il C.U.N. l'incarico di Componente del Comitato Consultivo n. 10. Tra gli incarichi scientifici si ricordi che egli è stato eletto Presidente dell'Associazione Filellenica di Napoli "Marcello Gigante" (con il quale aveva collaborato scientificamente e didatticamente, come pure con Armando Salvatore), Vicepresidente della Consulta Universitaria di *Letteratura Cristiana Antica*, Presidente della Sezione napoletana dell'Associazione Italiana di Cultura Classica – che lo ha insignito di recente (2019) anche della medaglia d'oro –, Socio e cofondatore dell'Associazione di Studi Tardoantichi, Membro del Comitato di Archeologia romana e medievale dell'Istituto di Studi Beneventani, Componente del Consiglio Direttivo dell'I.R.R.S.A.E. Campania. Egli ha inoltre fatto parte di prestigiose Accademie, quali, oltre alla già ricordata Accademia dei Lincei, l'Accademia Pontaniana in Napoli (di cui è stato Vicepresidente), l'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti in Napoli (di cui è stato Presidente), l'Accademia Properziana del Subasio, l'Accademia Ambrosiana in Milano e la Società Napoletana di Storia Patria. Infine, il Professore ebbe l'eccezionale merito di aver fondato il Centro di Studi e Documentazione su Paolino di Nola, del cui Comitato Scientifico fu Presidente, come pure è stato Direttore della Collana di Testi e Studi *Strenae Nolanae*. Ha inoltre svolto un'intensa attività culturale e specialistica in qualità di Componente del Comitato scientifico degli «Incontri di studiosi dell'Antichità cristiana» (organizzati annualmente presso l'Istituto Patristico «Augustinianum» in Roma), di Membre du Conseil de l'Association International d'Études Patristiques, nonché di membro

del comitato scientifico di varie prestigiose riviste e collane quali «Koinonia», «Vichiana», «Vetera Christianorum», «Auctores Nostri», «Commentaria Classica», «Biblioteca di Commentaria Classica», «Siculorum Gymnasium», «Corona Patrum Erasmiana» e «Civiltà Classica e Cristiana».

Tra le cariche onorifiche mi piace ricordare che, oltre a essere stato insignito dei prestigiosissimi titoli di Cavaliere pontificio dell'Ordine di S. Gregorio Magno (1996) e di Commendatore dell'Ordine al Merito della Repubblica Italiana (2014), gli era stata conferita di recente (2016) pure la cittadinanza onoraria di Calvi (BN), di cui andava parimenti molto fiero. Con Calvi, come con il suo paese natale San Giorgio del Sannio, Nazzaro aveva sempre avuto un forte legame, in quanto aveva vissuto lì i suoi primi sei anni, sotto le cure della sua nutrice, Giovannina Molinaro, che, per sopperire alla mancanza di latte della mamma del piccolo Tonino, la Sig.ra Filomena, lo aveva allevato fin dalla nascita al posto del proprio figlioletto morto prematuramente. Quando mi aveva parlato di quella onorificenza con il cuore in gola, spinto forse anche dalla nostra comune origine sannita, la sua gioia fu tale che i suoi occhi parevano brillare di un candido luccichio quasi forse a rischiarare la sua memoria di fanciullino che mai lo aveva abbandonato. Questo e tanti altri ricordi del suo Sannio 'irpino' – come amava lui stesso definire la terra della sua infanzia – alimentavano costantemente e piacevolmente i suoi racconti e lo rendevano fiero e orgoglioso delle sue origini come a voler imitare il personaggio di virgiliana memoria del vecchio di Corico, «autentico eroe del *labor*» più duro e faticoso, capace di saper reagire di fronte all'inclemenza del tempo e alla riluttanza della natura e pronto a contare solo sulla propria ingegnosità e tenacia per coltivare il suo pezzo di terreno.

Ricordo che anche quando era molto sofferente per il 'mal della pietra' (così etichettava scherzosamente i calcoli renali), che lo fiaccava nel fisico, il suo spirito rimaneva indomito, consentendogli di garantire nonostante quel dolore 'ingrato e traditore' – come lui stesso lo definiva – la costante presenza ai corsi universitari. Non se la sentiva di abbandonare i suoi studenti, nei confronti dei quali in più di quarant'anni di servizio ha sempre manifestato una massima disposizione all'ascolto. A tutti loro si rivolgeva con un linguaggio immediato, concreto ed essenziale, senza indulgere alla vuota retorica. Le sue dotte e piacevoli lezioni accademiche, talvolta allietate da aneddoti e da scherzose allusioni ai *realia* quotidiani, si alimentavano costantemente dei risultati delle sue originali ricerche, riaffioranti attraverso spiegazioni offerte con semplicità e al tempo stesso con acume filologico, senza far avvertire allo studente la fatica attraverso cui erano state realizzate. Tutto quello che spiegava si assaporava con interesse e vi-

vo compiacimento perché frutto di indagini serie e a lungo meditate attraverso un'esegesi dei testi che non poteva prescindere dalla traduzione, che lui, a giusta ragione, riteneva sempre un ineludibile banco di prova.

Oltre che come docente, il suo lascito è stato prezioso in qualità di acuto studioso, vicino alla comunità accademica non solo napoletana, ma anche nazionale e internazionale, con cui ha sempre alimentato un serio dibattito scientifico con competenza e grande professionalità. La metodologia critica utilizzata dal Professore Nazzaro è stata sempre 'lo scavo nei testi', vale a dire il penetrare il più possibile nell'officina letteraria degli autori studiati, attraverso l'utilizzazione di un rigoroso metodo scientifico, ormai largamente diffuso nel dominio della critica letteraria, ossia una metodologia che fonda e rende, per così dire, necessario e ineludibile il rapporto tra intertestualità e critica del testo. Un rapporto, che, se correttamente impostato e applicato, dispiega per intero la sua utilità nella *constitutio textus*, in particolare per quei luoghi nei quali il testo imitato è riconoscibile nel suo tenore letterale. Uno strumento delicato, però, che va usato con grande equilibrio a evitare il rischio sempre in agguato di fraintendimento dell'*intentio auctoris* e, quindi, del dialogo tra ipertesto e ipotesto. La disperante difficoltà di cogliere e determinare l'*intentio auctoris* rispetto a un intertesto, che assume le forme ora della citazione letterale, ora della parafrasi più o meno libera, ora della semplice allusione, ora, addirittura, della ripresa parodica, inibisce ogni utilizzo incauto e meccanico di tale approccio, che dischiude di certo orizzonti nuovi alla critica.

Consentitemi, infine, di ricordare il Professore Nazzaro oltre che come studioso di chiara fama, anche e soprattutto come uomo ricco di *humanitas* e di *humilitas*, doti non comuni nel variegato mondo delle personalità accademiche. E di questa che non è solo una mia intima e profonda convinzione dettata dalla frequentazione che per circa quaranta anni ho avuto con tale *Magister vitae et litterarum*, possono darmi atto quanti lo hanno bene conosciuto e stimato per tali innate predisposizioni del suo spirito. Durante la sua lunga carriera accademica aveva sempre avuto a cuore che l'assolvimento dei suoi compiti istituzionali di docente e di studioso si realizzasse nella maniera più feconda possibile per poter lasciare nelle varie generazioni di studenti e allievi una traccia indelebile della sua robusta tempra e del suo grande bagaglio culturale. Il suo carattere, generoso e genuino e al tempo stesso schivo[11], che dallo studio dei

---

[11] Nel corso dell'intervista rilasciata a Tonino Santucci per il periodico «Il Circolo Cittadino» 15, 4, 2018, all'indomani della sua nomina avvenuta il 9 novembre

Padri aveva mutuato un modello di vita concreto e leale, lo rendeva un sicuro punto di riferimento per colleghi, allievi e amici, che si rivolgevano spesso a lui per consigli e suggerimenti, sollecitati a confidarsi anche solo da un suo sguardo perspicace e indagatore. E anche per questo Antonio V. Nazzaro mancherà moltissimo a tutti noi. Ma se di tanto in tanto ci sovverrà anche per un solo istante uno dei moniti o dei motti per lui così preziosi per risolvere con sagacia problematiche di vita e di lavoro, e lo metteremo in pratica, allora sì che avremo reso il giusto riconoscimento alla sua azione di uomo e di Maestro e lo potremo forse ancora ricompensare per tutto ciò che ci ha insegnato con quello stesso sentimento di gratitudine, che lui amava considerare uno dei perni, o meglio dei pilastri, fondamentali della sua vita[12].

Ancora una volta e a nome di tutti infinitamente grazie, Professore:

Raptus in aetheriam meritis Antonius aulam
noscere promeruit possent quid praemia vitae.
Dignus amore Dei vivit per saecla Magister.
Versibus his breviter volui monstrare triumphos[13].

Abstract: Obituary of Antonio Vincenzo Nazzaro, Professor Emeritus of Ancient Christian Literature at University of Naples "Federico II".

Maria Rosaria Petringa
mrpetri@unict.it

2018 di Socio nazionale dell'Accademia Nazionale dei Lincei, alla domanda su cosa avesse provato nel ricevere il riconoscimento da parte di una delle più importanti istituzioni accademiche del mondo, il Professore così rispondeva: «Nulla. Non ho pensato a nulla per evitare emozioni che potessero creare problemi al mio cuore. Ho avuto però la sensazione di aver conquistato un posticino nell'aristocrazia intellettuale della Nazione».

[12] Cito le sue stesse parole pronunciate per commemorare l'amico e collega G. Luongo: «Questo ricordo è dovuto alla mia sempiterna gratitudine, perché se è vero che la gratitudine è un sentimento, che deve essere alimentato nel silenzio del cuore, è altrettanto vero che esso va ogni tanto esternato per fargli prendere una boccata d'ossigeno». Cfr. A. V. Nazzaro, *Gennaro Luongo*, Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli (Profili e ricordi 43), Napoli 2019, 18.

[13] Riporto la mia traduzione di questi esametri di ambrosiana e damasiana memoria che a lui dedico: «Antonio, rapito per i suoi meriti nel regno celeste, ottenne di conoscere la potenza dei premi della vita eterna. Degno dell'amore di Dio, vive Maestro nei secoli. Con questi versi brevemente volli indicarne i trionfi».

Note esegetiche a Bitone 60,5-9

Francesco Fiorucci

L'opera di Bitone Κατασκευαὶ πολεμικῶν ὀργάνων καὶ καταπαλτικῶν («Costruzione di macchine belliche e catapulte»), un breve manuale ellenistico contenente le istruzioni necessarie alla realizzazione di alcuni congegni militari, esibisce numerosi problemi esegetici, come riconosciuto ed evidenziato dalla critica[1].

Qui di seguito mi propongo di discutere la sezione finale del paragrafo dedicato alla cosiddetta 'sambuca' di Damis (o, come riportano alcuni codici, Damios) di Colofone[2]. Questa era un tipo di scala d'assalto basculante, sorretta da un piedistallo munito di ruote che ne consentiva il trasporto direttamente sotto le mura delle città da attaccare. La macchina si comportava come una specie di bilancia ed era in grado di accogliere un certo numero di soldati in un allargamento del condotto principale, situato nella parte anteriore, grazie all'ausilio di un contrappeso in piombo alloggiato in un apposito contenitore all'estremità posteriore, che permetteva alla scala di mantenere un angolo di pendenza idoneo all'ascesa degli assedianti[3].

---

[1] Oltre alle varie edizioni dell'opuscolo, menzionate più sotto, si vedano le note filologico-esplicative intorno a diversi passi proposte da Wilamowitz-Moellendorff 1930, Drachmann 1977, Fiorucci 2015 e Fiorucci 2018. Sull'autore e la sua operetta rimando alle sintesi di Rihll 2007, 164-172 e Fiorucci 2014, 604-606.

[2] Sulle due forme del nome di questo altrimenti sconosciuto personaggio si rinvia a Marsden 1971, 94 n. 38, per un (peraltro non proprio inoppugnabile) tentativo di identificazione vd. Rihll 2007, 166 s.

[3] Sulle diverse ricostruzioni del mezzo rinvio a Rehm-Schramm 1929, tavola IV; Marsden 1971, 90-97 e Lendle 1975 (le cui conclusioni sono state riprese e riassunte in Lendle 1983, 107-113). Vd. anche le rappresentazioni grafiche, basate tuttavia su discutibili interpretazioni del testo bitoniano, proposte da Campbell - Delf 2003, 24 ss. e Nossov 2005, 117 ss. saggi di tenore divulgativo. Sotto la stessa denominazione di 'sambuca' ci è nota un'altra macchina da guerra, in dotazione alla flotta, di cui parla Ath. Mech. rr. 251-261 (seguo qui come in seguito la nuova numerazione della recente edizione Gatto 2010), la quale esibisce alcune caratteristiche in comune con il mezzo descritto da Bitone. Lo stesso Ath. Mech. rr. 275-291 ci ha restituito memoria della cosiddetta 'macchina di Ctesibio' (su cui vd.

«Commentaria Classica» 7, 2020, 11-27. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543100

Dopo aver descritto le varie componenti del mezzo partendo, come di consueto nel trattato, dal basso, quindi dal piedistallo munito di ruote (58,2-7), continuando con l'apparato (58,7-59,7) che sostiene e fa oscillare il condotto principale (59,7-60,1), cioè la vera e propria scala, denominata σαμβύκη, e ancora col contrappeso (60,1-3) e con la piattaforma posta all'estremità anteriore (60,4-5), la trattazione procede con le seguenti raccomandazioni:

> εἶτα ἀποστήσασα ἀπὸ τοῦ ἄκρου τοῦ ἄνω διαστήματος ὡς ὅσον ποδῶν ἔστω Ϛ̄, κλῖμαξ ἐν κανόσι στερεμνίως ἐνδεδεμένη καὶ τὴν κίνησιν ἐχέτω στερεμνίαν· ἐχέτω δὲ τὸ μῆκος ἴσον τῷ κιλλίβαντι, ὥστε, ὅταν ἡ κλῖμαξ ἅψηται τοῦ ἐδάφους, ὀρθὴν γίνεσθαι κατὰ τὸ κέρας τῆς σαμβύκης (60,5-9)[4].

Nonostante gli sforzi dei vari studiosi cimentatisi con le difficoltà interpretative del breve passo, non si è ancora trovata, a mio avviso, una pacifica soluzione ai diversi problemi qui presenti, che pertanto necessitano una completa ridiscussione.

Cominciamo con l'osservare che ἀποστήσασα è correzione di Wescher[5], accolta da Marsden, per il tramandato ἀποστήσας (da un punto di vista paleografico la caduta di α finale è facilmente spiegabile, dato che la stessa lettera compare all'inizio del seguente ἀπό: ἀποστήσας sarebbe quindi il risultato di una aplografia)[6]. Sia Rehm-Schramm sia Lendle pre-

---

Lendle 1983, 113-116) che rientra a buon diritto nella medesima categoria di armi d'assalto. Per un raffronto fra i tre dispositivi rimando a Gatto 2010, 432-446.

[4] Il testo, qui come nel prosieguo dello studio, è quello stabilito da Marsden 1971, 74. Una diversa ricostruzione è quella proposta da Lendle 1975, 118. Vd. inoltre le ancora oggi fondamentali edizioni di Wescher 1867, 60-61 e Rehm-Schramm 1929, 22. Marsden pone una virgola dopo la parola finale σαμβύκης, contrariamente a Lendle, che pone un punto (in questa sede si limita l'analisi soltanto alle righe citate). Qui di seguito la relativa interpretazione in Marsden 1971, 75: «Then, at a distance from the front end of about 6 ft., let there be a ladder fitted firmly on to the beams and let it be capable of restrained movement; let it be equal to the trestle in length, so that, when the ladder touches the ground, it is vertical and at right angles to the *sambuca*». Una traduzione italiana del passo, ma diversamente ricostruito, si dà alla fine del contributo. Nel presente studio si è scelto di rappresentare le misure esibite nel testo con le relative lettere maiuscole (come fa Marsden, diversamente dalle scelte editoriali di Rehm-Schramm), sulla scorta delle affermazioni proprio di Rehm in Rehm-Schramm 1929, 7 s.

[5] Wescher 1867, 60.

[6] A proposito di ἀπό, hanno ragione gli editori a stamparlo nel testo (benché sia supportato dal solo testimone F), come corroborato da altri luoghi bitoniani: 50,5 e 63,5 (ricordati anche in seguito).

feriscono invece ἀποστήσας, che avrebbe come soggetto sottinteso il destinatario dello scritto, certo re Attalo, cui nel frangente l'autore si rivolgerebbe[7]. A sostegno della loro interpretazione Rehm-Schramm ricordano in apparato una serie di paralleli reperibili nell'opera di Bitone:

50,5: ἀποστήσας δὲ ἀπὸ τοῦ κάτω κοχλία πάλιν πόδα $\overline{\text{Α}}$, ἕτερος ἀγκὼν διωσμένος διὰ μέσης τοῦ Ν κανόνος ἔστω.

63,4 ss.: εἶτα ἀπὸ τοῦ στύλου ⟨κατὰ⟩ τὰ κατατεθέντα βέλη ἐναποστήσας ἀπὸ τοῦ Θ ⟨οὐκ ἔλασσον⟩ ἢ πόδας $\overline{\text{Β}}$, ἔνθες κανόνα ἐπὶ τῷ κοίλῳ κανόνι.

65,9 s.: εἶτα ἀποστήσας πόδας $\overline{\Delta}$ ἀπὸ τοῦ προσώπου, δὸς κατακλειδίῳ τόπον κατὰ τὸ Μ.

66,2 ss.: εἶτα ἀποστήσας πόδας $\overline{\Gamma}$ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ προσώπου, θήσεις κατὰ τὸ κάτω μέρος ἐπὶ τοῦ Θ ἀγκῶνα.

50,5: Avendo(la) posta ancora alla distanza di un piede dal rullo inferiore, sia inserita un'altra sbarra a metà del regolo N.

63,4 ss.: Poi, avendo(lo) posto ad una distanza di non meno di due piedi dal sostegno vicino ai dardi adagiati (in posizione di lancio), ovvero dal punto Θ, poni un regolo sul regolo cavo[8].

65,9 s.: Poi, avendo(lo) posto a due piedi di stanza dalla parte frontale, disponi un posto per il sistema di bloccaggio nel punto M.

66,2 ss.: Poi, avendo(la) posta a tre piedi di distanza dalla stessa parte frontale, disporrai nella parte inferiore su Θ[9] una sbarra.

Il confronto con i passi invita ad alcune riflessioni, che contribuiscono a definire in modo chiaro la funzione del verbo ἀφίστημι. In 63,5; 65,9 e 66,2 è palese che l'autore si stia rivolgendo, tramite ἀποστήσας (e ἐναποστήσας[10]), al suo interlocutore (e quindi implicitamente anche al suo lettore), come si evince facilmente dalle successive forme verbali ἔνθες, δός e θήσεις. Il fatto è meno evidente in 50,5, dove a fungere da soggetto della seconda parte del periodo è ἀγκών. La comune ellissi dell'oggetto, consi-

---

[7] Leggiamo infatti all'inizio dell'opera, in Bito. Mech. 43,1, l'apostrofe: ὦ Ἄτταλε βασιλεῦ. Sull'identificazione del personaggio, questione ovviamente decisiva anche per la datazione dello scritto, non c'è accordo tra gli studiosi. Basti qui rimandare ai più recenti lavori di Lewis 1999 e Rihll 2007, 165-169. Naturalmente l'argomento della datazione esula dagli scopi del presente studio.

[8] Il testo bitoniano è qui piuttosto corrotto e la ricostruzione del lanciadardi descritto problematica, ma per i nostri fini è sufficiente osservare il riferimento sottinteso nella prima parte del periodo al successivo κανόνα.

[9] Si tratta della sigla designante un piedistallo, menzionato prima.

[10] Il verbo ἐναφίστημι (assente in *ThGL* e in *LSJ*, ma segnalato nel recentissimo *DGE*) è interpretato dagli studiosi come semplice variante di ἀφίστημι.

derando che gli accusativi πόδα e πόδας designano determinazioni spaziali, va ricondotta ad un costrutto brachilogico, con sottintesi elementi facilmente deducibili dal contesto.

Tornando al passo concernente la sambuca, se accettiamo la correzione di Wescher (ἀποστήσασα) si sarebbe portati a ritenere che la forma possa assumere una funzione intransitiva. A questo punto un problema di natura grammaticale risiede nel fatto che l'aor. I di ἀφίστημι è normalmente attivo e transitivo. Sebbene non sia da escludere a priori la possibilità di un'oscillazione semantica del verbo, nel frangente sembra comunque più economico leggere ἀποστήσας, sia perché versione sostenuta dai codici, sia perché maggiormente rispettosa dell'*usus scribendi* bitoniano (l'autore, come visto, apostrofa costantemente il destinatario con locuzioni stereotipe). Inoltre, per analogia con i costrutti appena osservati, l'assenza dell'oggetto non sarebbe altro che una brachilogia, dove è ovviamente sottintesa la piccola scala (κλῖμαξ), menzionata immediatamente dopo[11].

Ancora nella stessa frase, alcune difficoltà comporta l'anomalo accostamento di ὡς e ὅσον, che assumono singolarmente il valore di 'circa' di fronte a numerali, per esempio in determinazioni spaziali, come nel nostro caso, ma la loro compresenza in tale funzione non pare attestata. Innanzitutto va osservato che ὡς non è tramandato dai testimoni *FPV* e gode quindi solo dell'appoggio di *M*, che però è il codice più autorevole[12].

---

[11] Un precedente interessante con lo stesso verbo compare in Hdt. 9,23,2: ἀποστήσαντες ὦν ὅσον τε δύο στάδια ἐβουλεύοντο ὅ τι χρεὸν εἴη ποιέειν, dove l'aor. I potrebbe esprimere senso intransitivo («tenutisi distanti circa due stadi, si consultarono su cosa fosse necessario fare») o sottintendere un termine («avendo tenuto i cavalli a circa due stadi di distanza, si consultarono su cosa fosse necessario fare»). Sul passo Macan 1973, 635, rimandando anche a Hdt. 5,51,2 ammette che le occorrenze: «might tempt the inference that even the aor. 1 of ἵστημι came dangerously near being used intransitively», ma propone in definitiva di intendere «they halted (their horses)». Medesime conclusioni anche in How-Wells 1949, 295. Altri, su tutti il recente Wilson 2015, 789 *ad loc.*, preferiscono invece correggere tramite ἀποστάντες di Krüger. Sulla brachilogia vd. Kühner-Gerth 1955[4], 560 ss., dove viene citato, tra i vari esempi, anche quello da Erodoto. Ad un esame più vigile non sfugge inoltre che l'occorrenza in 50,5 evidenzia una costruzione quasi speculare rispetto al passo sulla sambuca, se manteniamo per quest'ultimo la versione dei codici e sottintendendo un oggetto: 50,5: ἀποστήσας ... ἀγκὼν ... ἔστω; 60,5-7: ἀποστήσας ... ἔστω ... κλῖμαξ.

[12] Mi sembra a questo punto utile identificare i manoscritti ora ricordati tramite le sigle: *F* = Fragm. Vindob. 120; *M* = Paris. suppl. gr. 607; *P* = Paris. 2442; *V*

Nonostante ciò, hanno avuto probabilmente ragione i vari editori a mantenere l'unità del costrutto ὡς ὅσον, che può essere efficacemente difesa dal confronto con 50, 9: ὡς ὅτι μάλιστα (cui rimandano non a caso Rehm-Schramm in apparato). Il pleonastico ὡς troverebbe dunque ragione d'essere per analogia col nesso ὡς ὅτι. Un'ulteriore considerazione a favore del mantenimento di ὡς è il fatto che questo compare di nuovo (stavolta regolarmente non unito ad altre particelle), con la medesima funzione, in 62,7 s.: εἶτα ἐχέτω ἄνωθεν, ἀπὸ τοῦ κοίλου κανόνος ὡς ἀπὸ παλαιστοῦ Ā, κατακλεῖδα στενήν.

Per quanto concerne il termine διάστημα, questo marca uno spazio, un intervallo, cioè nel frangente quel segmento tra l'estremità frontale della macchina ed il punto di aggancio della κλῖμαξ sottostante (su questa vd. in proposito anche *infra*)[13]. Con l'espressione ἀπὸ τοῦ ἄκρου τοῦ ἄνω si addita infatti l'estremità anteriore del grande condotto principale, come confermato anche da 60,4: εἶτα πάλιν κατὰ τὸ ἄκρον τὸ ἄνω[14].

Proseguendo con l'analisi del passo, possiamo verificare che a differenza di Marsden (nella cui edizione leggiamo ἔστω ϛ̄), sia Rehm-Schramm sia Lendle stampano ϛ̄ ἔστω, che costituisce senz'altro il testo corretto (interpungerei anzi con una virgola dopo ϛ̄), dato che la forma

---

= Vatic. 1164. Per una rassegna della tradizione manoscritta di Bitone vd. soprattutto l'ancora valida disamina di Wescher 1867, XV-XL, ma anche il «Philologisches Vorwort» a firma di Rehm in Rehm-Schramm, 1929, 6-8 e Marsden 1971, 9-15. Desiderabile sarebbe allestire un nuovo testo critico sulla base della nuova e completa collazione realizzata di recente da Gatto 2010, 101-187, finalizzata a stabilire il testo di Ateneo Meccanico, ma che apre interessanti scenari anche per Bitone.

[13] Il termine διάστημα ricorre anche altrove nello stesso Bito. Mech. 46,9 ss.: τὸ δὲ μέγεθος τοῦ διαστήματος τῶν σωληνίων τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ ἄνωθεν καὶ κάτωθεν ἔστω τῶν κανόνων e 49,12 ss.: εἶτα τούτῳ ἕτερον κανόνα ἴσον, τὸ αὐτὸ διάστημα ἀπέχοντα ἀπὸ τοῦ Λ ὅσον ὁ Μ ἀπὸ τοῦ Κ.

[14] Va a questo punto riscontrato che la valenza degli avverbi ἄνω e κάτω oscilla negli autori meccanici tra quella più consona di 'in alto' e 'in basso' e quella ben meno attestata, ma comunque plausibile, di 'in avanti' e 'indietro' o simili, designando quindi punti di riferimento su un piano orizzontale. A proposito di questo utilizzo degli avverbi vd. Verdenius 1964, 387, piccolo lavoro dove compaiono ben illustrate le occorrenze del suddetto significato già in Platone e Pindaro. Il fenomeno si registra anche nei composti verbali ἀναβαίνειν e καταβαίνειν in Bito. Mech. 46,4, dove indicano il movimento, rispettivamente in avanti e indietro, che potevano compiere le assi formanti il meccanismo di rilascio in un modello di lanciapietre: vd. le note di commento in Marsden 1971, 79 *ad loc.*

verbale non ha senso nella frase che apre il periodo, ma è parte integrante della sovraordinata seguente, come dimostrato anche da altri luoghi bitoniani, dove ricorre un'analoga costruzione con il verbo ἐνδέω, cioè 46,2: ἔστωσαν ... μὴ ἐνδεδεμένοι e 50,6: ἐνδεδεμένος δὲ ἔστω.

In 60, 9 Marsden accoglie la correzione τῆς σαμβύκης di Schramm[15], ritenendo pertanto che ὀρθήν sia da riferire alla piccola scala (denominata, come visto, κλῖμαξ) posta all'estremità anteriore della sambuca. Al testo dell'editore inglese va però preferito senz'altro quello di Wescher, accolto da Lendle, basato del resto su una parte dei codici: ὀρθὴν γίνεσθαι κατὰ τὸ κέρας τὴν σαμβύκην[16]. Nella circostanza possiamo produrre il sicuro conforto della grammatica, poiché se il soggetto sottinteso della sovraordinata ἐχέτω δὲ τὸ μῆκος ἴσον τῷ κιλλίβαντι va rintracciato in κλῖμαξ (coincidente con quello della proposizione temporale introdotta

[15] Rehm-Schramm 1929, 22.

[16] Ad essere più precisi, Wescher 1867, 60 stampa τὴν σανδύκην dei testimoni F e M (in quest'ultimo σανδύκην è correzione di prima mano da σανδώκην), che rappresentano rami paralleli della medesima famiglia, come mostrato da ultimo in Gatto 2010, 150-153 (devo all'accortezza dell'anonimo revisore, che ringrazio, l'invito a riflettere sulla variante qui discussa). Dalla constatazione che la forma σαμβύκη compare negli stessi codici solo per designare la già ricordata versione navale di cui parla Ateneo Meccanico, Wescher deduce che entrambe le varianti appartenessero al registro poliorcetico antico, ma che σανδύκη fosse propria di Bitone. Nonostante il ragionamento dello studioso, va preferita secondo me comunque la più consona denominazione σαμβύκη, perché, oltre a godere del sostegno di buona parte della tradizione, è quella più frequentemente attestata tra gli antichi. Fondamentali in proposito le parole di Ath. 634a, nelle quali il nome di Bitone è espressamente connesso alla macchina: καλεῖται δέ τι καὶ τῶν πολιορκητικῶν ὀργάνων σαμβύκη, οὗ τό τε σχῆμα καὶ τὴν κατασκευὴν ἀποδείκνυσι Βίτων ἐν τῷ πρὸς Ἄτταλον περὶ Ὀργάνων («sambuca è anche il nome di una macchina d'assedio la cui forma e costruzione espone Bitone nella sua opera sulle macchine»). La notizia pare confermata da Esichio, che commenta nel modo seguente la voce <σαμβύκη>: οὐ μόνον τὸ μουσικὸν ὄργανον, οὗ μέμνηται Ἰόβας· ἀλλὰ καὶ πολιορκητ(ικ)όν, οὗ Βίτων («non solo lo strumento musicale, di cui fa menzione Giuba, ma anche la macchina bellica, di cui (fa menzione) Bitone»). Alle medesime conclusioni fa propendere anche il passo Onos. 42,3, dove l'autore elenca fugacemente le sambuche tra macchine d'assedio propriamente terrestri ed ha quindi con ogni verisimiglianza in mente il modello di Bitone: οὐ γὰρ ἔπ᾽ ἐμοὶ τὸ λέγειν, ὅτι δεῖ κριοὺς ἔχειν ἢ ἑλεπόλεις ἢ σαμβύκας ἢ πύργους ὑποτρόχους ἢ χελώνας χωστρίδας ἢ καταπέλτας («non spetta a me dire che bisogna avere arieti, elepoli, sambuche, torri mobili, testuggini da riempimento o catapulte»).

da ὅταν), come deducibile anche dalla frase precedente, questo non può esserlo anche della consecutiva ὥστε … ὀρθὴν γίνεσθαι κατὰ τὸ κέρας τῆς σαμβύκης, in quanto quest'ultima prevede di regola il soggetto in accusativo qualora sia diverso da quello della principale. Se quindi accettiamo di mantenere ὀρθήν, come fanno Marsden e Rehm-Schramm, le regole della concordanza esigono come soggetto il successivo τὴν σαμβύκην[17]. Inoltre, come accennato, il genitivo è in realtà frutto di una correzione.

Appianate in tal modo le controversie testuali, rimane da interpretare il senso che ὀρθός viene così ad assumere[18]. Secondo chi scrive l'aggettivo indica qui che la sambuca veniva a trovarsi priva di inclinazione, cioè orizzontale, in posizione di riposo (vd. fig. 1)[19]. Questa particolare sfumatura semantica non deve destare troppa meraviglia, trovando un valido

---

[17] Per altri esempi di consecutive in Bitone vd. 51,3 s. (che è un caso di consecutiva e principale con lo stesso soggetto): εἶτα ἔστω ἐν τοῖς ΜΝ κανόσι σφενδόνη κατηρτισμένη ἐκ τριχῶν, ὥστε δύνασθαι τὸν πέτρον βαστάζειν, ἡ Ψ; con soggetto all'accusativo e infinito 59,10 s.: εἶτα διατειχιζέσθω, ὥστε τοὺς ἐπιβαίνοντας ἄνδρας τεθαρρηκότως ποιεῖσθαι τὴν ἀνάβασιν εἰς αὐτήν e 60,2-4: ἐχέτω δὲ μολίβδου τὸ πλινθίον τοσοῦτον τὸ πλῆθος ὥστε ἀντίρροπον ποιεῖν τὸν μόλιβδον τὸ ὅλον σήκωμα τῆς σαμβύκης.

[18] Marsden traduce «vertical», in Rehm-Schramm leggiamo «senkrecht» (in entrambi con riferimento però alla piccola scala).

[19] Mi sembra di poter arguire che allo stesso modo interpreta già Lendle 1975, 118: «die Sambyke nach der Flanke hin genau gerade wird», come si evince anche dal corrispettivo commento «die erwähnte starre Leiter, die vermutlich unmittelbar hinter der Plattform (deren Position beim Angriff ja über der Mauerkrone war) um Bolzen drehbar nach unten hing, diente in der Ruhestellung sowie bei der gewichtsmäßigen Ausbalancierung der Maschine als Stütze des langen überstehenden Vorderendes, nicht zum Aufstieg der Mannschaften». A proposito della posizione di riposo della sambuca, Bitone specifica le dimensioni della piccola scala sottostante, la cui lunghezza deve corrispondere all'altezza del piedistallo (cfr. ἐχέτω δὲ τὸ μῆκος ἴσον τῷ κιλλίβαντι). Dobbiamo constatare che vengono considerati evidentemente trascurabili lo spessore della base su cui poggia il κιλλίβας e l'altezza da terra (da ritenersi comunque minima) garantita dalle ruote agganciate tramite assi alla base stessa. La sambuca infatti, una volta appoggiata alla scaletta equiparata precisamente al solo piedistallo, si troverebbe in realtà a pendere leggermente in avanti. Come alternativa si può ritenere che Bitone abbia voluto precisare l'altezza della piccola scala fornendo una misura appena citata, al fine di semplificare la descrizione, volendo però intendere che la κλῖμαξ dovesse in realtà essere lunga come il complesso treppiedi + trave + ruote, per permettere un appoggio della sambuca perfettamente orizzontale.

parallelo nei *Mechanica* (pseudo-)aristotelici, dove il vocabolo designa la bilancia nella sua posizione statica di equilibrio: ἔστω ζυγὸν ὀρθὸν τὸ ἐφ' οὗ ΒΓ, σπαρτίον δὲ τὸ ΑΔ (*Mech.* 850a 12)[20]. Valgono in definitiva anche per la sambuca le conclusioni della Ferrini relative al passo appena citato: «Per la bilancia, l'essere 'diritta' in questo caso significa essere in equilibrio, senza pendere né da una parte né dall'altra»[21].

Prescindendo dalla eventualità o meno (ipotesi del resto difficile da verificare) che Bitone abbia in qualche modo conosciuto l'opera (pseudo)aristotelica, ritengo molto più interessante notare che la palese attestazione del significato sopra osservato in un contesto tecnico costituisce già di per sé argomento sufficiente a comprovarne un riutilizzo posteriore in un'opera come quella in esame. Inoltre, il ricorso ad ὀρθός da parte di Bitone con la suddetta valenza è sostanziato concretamente dal fatto che la sambuca è accostabile per molti versi, da un punto di vista fisico-meccanico, alla bilancia e ne condivide certi principi costitutivi, riassumibili nei punti seguenti: 1) il corpo basculante della prima corrisponde al braccio orizzontale della seconda; 2) il contenitore del contrappeso in piombo e l'allargamento del condotto principale atto ad ospitare un manipolo di soldati sono rispettivamente rapportabili ai piatti della bilancia; 3) l'estremità superiore del piedistallo su cui poggia la scala coincide con il fulcro.

Ad essere ancora più precisi, è possibile ordinare la sambuca di Damis in una delle categorie di bilance il cui comportamento è descritto e analizzato nei *Mechanica* proprio poche righe dopo il passo succitato. Si tratta di strumenti il cui sparto, o fulcro appunto, è collocato sotto l'asse orizzontale.

> ἐὰν μὲν οὖν ἄνω τὸ σπαρτίον ἔχῃ, πάλιν διὰ τοῦτο ἀναφέρεται τὸ ζυγὸν. ἐὰν δὲ κάτωθεν ᾖ τὸ ὑποκείμενον, τοὐναντίον ποιεῖ· πλεῖον γὰρ γίνεται τοῦ ἡμίσεος τοῦ ζυγοῦ τὸ κάτω μέρος ἢ ὡς ἡ κάθετος διαιρεῖ ὥστε οὐκ αναφέρεται· κουφότερον γὰρ τὸ ἐπηρτημένον (850a 19-24)[22].

[20] Per un'interpretazione del passo vd. Bottecchia Dehò 2000, 70 e 159 e Ferrini 2010, 179. L'identico significato è ripetuto qualche riga dopo in 850a 24.

[21] Ferrini 2010, 279.

[22] Testo e traduzione da Ferrini, 179 s. La trattazione comincia in realtà in 850a 3 e prosegue fino alle righe citate. Sui numerosi problemi interpretativi (per esempio sulla difficoltà di rendere il senso di σπαρτίον) si rimanda a Ferrini, 277 ss.

In conclusione, se l'asse sta sopra, la bilancia ritorna nella sua posizione per il motivo esposto. Se invece sta sotto, si ha il risultato opposto, perché la parte abbassata della bilancia è maggiore della metà, rispetto alla sezione ottenuta con la perpendicolare, così non si solleva in quanto la parte alzata è più leggera.

Per i nostri fini non è rilevante valutare il comportamento fisico del mezzo discusso nel trattato (pseudo)aristotelico, quanto piuttosto semplicemente constatare la presenza di una riflessione teorica su questo tipo di strumento che precede (sebbene non siamo in grado di affermare con certezza di quanto) la stesura del trattato di Bitone. Quanto appena osservato va a conferma del fatto che non è necessario conservare nel testo bitoniano il significato più ortodosso di ὀρθός, cioè 'diritto' o 'perpendicolare'[23].

Un ulteriore, sebbene accessorio, indizio che depone a favore dell'interpretazione dell'aggettivo qui avanzata è rintracciabile secondo me anche nelle parole ὅταν ἡ κλῖμαξ ἅψηται τοῦ ἐδάφους: la puntualizzazione secondo cui la sambuca, quando la piccola scala sottostante tocca il terreno, assume una posizione orizzontale, è un dato molto più importante al fine di comprendere il funzionamento della macchina (e per poterla quindi correttamente anche costruire) rispetto al fatto che le due componenti siano perpendicolari tra loro.

La piccola κλῖμαξ è stata di recente interpretata come una scala di corda[24]. Da quanto emerso finora (vd. soprattutto la precisazione sulla misura ed il suo contatto, da intendere come un appoggio, col terreno), credo la si possa tuttavia annoverare tra le componenti strutturali e portanti del mezzo, che esclude ovviamente l'uso di materiali come la corda. Gli studiosi sono per lo più concordi a riconoscere nell'oggetto una scala a pioli (composta pertanto di due stanghe parallele, dette staggi, cui sono fissati i pioli stessi ad una determinata distanza). Ancora, dalle parole di Gatto: «veniva presumibilmente rilasciata soltanto quando tale estremità (anteriore *n.d.a.*) si trovava ormai a sorvolare le mura» mi sembra di poter dedurre che la scaletta dovesse essere adoperata dai soldati per scendere fino ai bastioni avversari. Di contro si può aggiungere che una tale manovra comporterebbe la presenza di una botola o di una qualche simile apertura, che però Bitone non menziona.

Se il testo di Lendle sembra allora senz'altro quello da adottare, meno convincente si rivela l'interpretazione del nesso κατὰ τὸ κέρας offerta dal-

---

[23] Si tratta in questo caso di una valenza ampiamente attestata anche in ambiti tecnici, per esempio nel registro della geometria, su cui vd. Mugler 1958, 312-314.

[24] Vi accenna Gatto 2010, 441.

lo studioso tedesco. Secondo quest'ultimo si deve guardare al gergo militare per ravvisare la corretta significazione: «Tatsächlich hatte die Sambyke keine Gabel; κατὰ τὸ κέρας ist hier vielmehr im Sinne der gängigen militärischen Bedeutung nach der Flanke; d.h. zur Seite hin zu interpretieren»[25]. Il ricorso ad una specifica designazione quale è κέρας potrebbe di contro suggerire una diversa interpretazione, che parta dal senso primo e concreto del termine, cioè dalla forma che questo evoca.

Abbiamo accennato al fatto che Bitone specifica come la sambuca, nella sua estremità anteriore, dovesse essere più larga (gr. πλατυτέρα) per permettere ad un manipolo di soldati di avere a disposizione uno spazio sufficiente da cui assaltare più facilmente le mura:

εἶτα πάλιν κατὰ τὸ ἄκρον τὸ ἄνω ἔστω πλατυτέρα ἡ σαμβύκη ὅπως ἡ ἐπίβασις γένηται ῥαδιεστέρα τοῖς ἐπὶ τὸ τεῖχος ἀποβαίνουσιν (60,4)

Poi invece, all'estremità frontale, sia la sambuca più larga, affinché l'assalto sia più agevole per coloro che si accingono a scendere sulle mura.

Credo che il vocabolo κέρας vada riferito a questa appendice frontale. Dobbiamo infatti tenere ben presente che in questo punto il condotto principale della sambuca, allargandosi e quindi biforcandosi quasi a guisa di corno, generava una specie di piccola piattaforma, ben riprodotta graficamente da Marsden (vd. fig. 2)[26]. Il termine evocherebbe quindi la sa-

---

[25] Lendle 1975, 118. La polemica è rivolta all'interpretazione di Rehm-Schramm 1929, 22: «Ihre Länge (*sc.* della piccola scala) soll der ‹Höhe› des Gestells gleich sein, sodaß, wenn die Leiter den Boden berührt, sie senkrecht zur Gabel der Sambyke steht». Abbiamo comunque già dimostrato che il testo di Lendle è senz'altro quello da adottare.

[26] Già Rehm-Schramm 1929, tavola IV disegnano una terminazione non dissimile da una forcella, ma troppo stretta per risultare utile ai fini di alloggiare un manipolo di uomini pronti all'assalto, inoltre la loro rappresentazione è viziata da una imprecisa ricostruzione del testo. Di corollario a quanto acquisito finora rimane da sottolineare che, da un punto di vista delle tecniche poliorcetiche, il disporre di una piattaforma o allargamento a ridosso delle mura rispondeva ad un'esigenza esternata anche altrove nei testi meccanici conservati. Secondo Ath. Mech. rr. 236-240 il mastodontico ariete alloggiato nell'altrettanto colossale testuggine progettata da Egetore, poteva, una volta abbattute le estremità superiori delle mura nemiche, fungere da ἐπιβάθρα (ponte d'assalto) grazie all'aggiunta di tavolati supplementari, trasformandosi perciò in una passerella sufficientemente larga da permettere l'irruzione sui bastioni ad un certo numero di armati che po-

goma di una componente materiale della scala e andrebbe ordinato in quel gruppo di riferimenti espliciti a forme od oggetti che sono piuttosto comuni nel registro linguistico degli autori meccanici e servono ad illustrare al lettore quei punti della trattazione che rischiavano evidentemente di risultare altrimenti oscuri[27]. L'espressione κατὰ τὸ κέρας indicherebbe quindi che la scaletta di cui abbiamo già parlato pendeva al di sotto della biforcazione che formava la piattaforma[28]. A questo punto possiamo produrre almeno un altro caso istruttivo in cui κέρας sembra assolvere analoghe finalità descrittive. In Arato il termine serve a designare la caratteristica forma 'a falce' (o si potrebbe dire appunto 'a corno') della luna: v. 788 εἰ δέ κ' ἀπ' ἀμφοτέρων κεράων τρίτον ἦμαρ ἄγουσα e v. 800 ἠμὲν ἀεξομένην ἠδ' ἐς κέρας αὖθις ἰοῦσαν[29]. A supporto di quanto finora affermato interviene anche il valore esclusivo della preposizione κατά in Bitone, la quale, quando designa determinazioni locative, individua punti stabiliti del mezzo descritto, dove per esempio vanno collocate o aggiunte

---

tevano raggiungerla salendo lateralmente con delle corde. Su questo espediente vd. Gatto 2010, 416 s.

[27] Solo per limitarsi ad alcuni esempi appartenenti a questa categoria di fenomeni linguistici, in parte ereditati anche dalle lingue moderne, vd. l'aggettivo 'a coda di rondine' (gr. πελεκινοειδής) per identificare immediatamente la peculiare forma che doveva assumere una componente della slitta per il rilascio del dardo in un modello di γαστραφέτης in Hero Mech. *Bel.* 75,13; o la testuggine cosiddetta 'a rostro' (gr. ἐμβόλου σχῆμα ἔχουσα) di Apollod. 140,9 ss. Sempre la forma, o perlomeno una suggestione visiva di massima (che per noi può forse non sempre risultare di immediata comprensione), stava probabilmente alla base delle denominazioni di certe macchine prese dal mondo animale, come è il caso della cosiddetta 'scimmietta' (gr. πιθήκιον) di Ath. Mech. rr. 307-309 (con le note in Gatto 2010, 448-450); o della 'gru' (gr. γέρανος) e del 'corvo' (gr. κόραξ), su cui ancora Gatto 2010, 328-338.

[28] Questa è in ultima istanza anche la ricostruzione di Lendle 1975, 118 (e 125 con relativa figura), come deducibile da quanto egli scrive sulla scaletta: «vermutlich unmittelbar hinter der Plattform (deren Position beim Angriff ja über der Mauerkrone war) um Bolzen drehbar nach unten hing».

[29] Per una disamina dei passi citati e su altri casi aratei in cui non c'è accordo nella critica sul senso da attribuire a κέρας vd. i rispettivi commenti *ad loc.* di Kidd 1997 e Martin 1998 (con ulteriori riferimenti). A conferma della peculiare capacità 'visiva' che gli antichi attribuivano alla famiglia di parole cui apparteneva anche κέρας, si noti che lo stesso vocabolo è strettamente imparentato con κεραία (i due sono parzialmente interscambiabili nello stesso Arato), descrivente la particolare foggia dello scudo romano denominato *ancile*.

altre componenti: 50,10: κατὰ τοῦ Α; 53,8: κατὰ τὸν τράφηκα; 58,10: κατὰ τὰς βάσεις; 60,1: κατὰ τὸ Ω; 60,4: κατὰ τὸ ἄκρον τὸ ἄνω; 63,8: κατὰ τὸν κανόνα; 66,9: κατὰ τὸν κιλλίβαντα. Partendo da tale riscontro, è necessario ritenere κέρας una porzione concreta, un elemento della macchina, non una direzione, come vuole Lendle[30]. Bitone quindi vuole dirci non tanto che la sambuca giace su un lato, ma che rimane orizzontale, senza inclinazione, poggiando all'altezza della biforcazione.

Concludendo l'analisi del passo, possiamo aggiungere che con l'espressione ἐν κανόσι si intende che la scaletta era fissata sugli staggi[31]. Perché la sambuca assolvesse al meglio la funzione per cui era stata ideata, è necessario implicitamente calcolare in questo punto di congiunzione la presenza di uno snodo, ossia dei giunti che consentivano un prestabilito movimento degli elementi collegati (ad essere più precisi, solo la scaletta è mobile rispetto all'asse costituito dalla sambuca). La genericità della descrizione lascia spazio a varie ricostruzioni di questo meccanismo, per cui è prudente limitarsi a constatare un fatto che pare invece certo: i suddetti giunti dovevano permettere una rotazione a cerniera della piccola scala, a mo' di porta[32]. Dato che la scaletta, una volta appoggiata verticalmente al terreno, doveva lasciare la sambuca pressoché senza inclinazione, formando insieme a questa una struttura a T, è logico ritenere che la linea di giuntura fra i due membri corresse su uno dei lati corti della prima. Ancora, la puntualizzazione τὴν κίνησιν ἐχέτω στερεμνίαν, oltre a suggerire

---

[30] Una puntualizzazione necessaria su quanto sostenuto nella circostanza dallo studioso è inoltre il fatto che l'espressione del gergo militare da questi chiamata in causa è in realtà κατὰ κέρας (cioè senza articolo) e non calzante nel contesto bitoniano, dove si tratta di parti meccaniche di una macchina d'assedio e non della disposizione dei soldati sul campo di battaglia.

[31] In questo modo interpretano sia Marsden 1971, 75 («a ladder fitted firmly on to the beams») sia Lendle 1975, 118 («fest in Holme eingefügt»). Rimane in ultima istanza incerto, ma comunque irrilevante per la comprensione del mezzo, se sono gli staggi della sambuca o della piccola scala. In Bitone κανών designa un oggetto ligneo di forma allungata, vale a dire una 'trave' o un 'regolo', a volte anche di dimensioni piuttosto significative, come per esempio quelli formanti la struttura portante del lanciapietre di Isidoro di Abido (vd. 49,3 ss.). Nel «Technisches Vorwort» a cura di Shramm, Rehm-Schramm 1929, 4, si precisa accortamente in proposito: «Der Ausdruck κανών wird für alle Arten von Hölzern in länglicher Form gebraucht und man muß es an den verschiedenen Stellen, je nach den Abmessungen und der Benutzung mit Balken, Bohle, Schwelle, Leiterbaum, Rolle und Welle übersetzen».

[32] Vd. anche Lendle 1975, 118.

che la scaletta poteva compiere soltanto la rotazione verso il basso, sembra dettata da necessità operative. Dato che la macchina era studiata per giungere sulle mura avversarie, infatti, durante l'assalto la piccola κλῖμαξ doveva presumibilmente restare ritratta e aderire al condotto principale per non risultare di ostacolo alla manovra. Un corpo rigido pendente sotto la sambuca avrebbe certamente costituito una soluzione meno pratica ed efficace, se non addirittura dannosa per gli assedianti. Da ciò possiamo dedurre che l'abbassamento della piccola scala in fase di riposo doveva verosimilmente essere regolato in modo manuale, tramite un sistema di bloccaggio/sbloccaggio, di cui però l'autore non fa parola[33].

In conclusione, si ritiene che il testo 60,5-9 vada così sanato e interpretato:

εἶτα ἀποστήσας ἀπὸ τοῦ ἄκρου τοῦ ἄνω ⟨ἐκ⟩ διαστήματος ὡς ὅσον ποδῶν ϛ̄, ἔστω κλῖμαξ ἐν κανόσι στερεμνίως ἐνδεδεμένη καὶ τὴν κίνησιν ἐχέτω στερεμνίαν· ἐχέτω δὲ τὸ μῆκος ἴσον τῷ κιλλίβαντι, ὥστε, ὅταν ἡ κλῖμαξ ἅψηται τοῦ ἐδάφους, ὀρθὴν γίνεσθαι κατὰ τὸ κέρας τὴν σαμβύκην[34].

Poi, avendo(la) posta a circa sei piedi di distanza dall'estremità anteriore, sia fissata saldamente sugli staggi una scala, in grado di compiere movimenti limitati: abbia la stessa altezza del piedistallo cosicché, quando la scala si troverà a toccare il terreno, la sambuca resti senza inclinazione all'altezza della biforcazione.

[33] Anche Marsden 1971, 95 nota opportunamente: «the subsidiary ladder hinges on the main ladder, but requires definite pressure to move it and does not flop about freely».

[34] Accetto con qualche remora l'aggiunta ⟨ἐκ⟩ di Rehm, stampata anche da Lendle (ma non da Marsden), che trova forse un adeguato parallelo in Strab. 8,3,19 con determinazione spaziale: ἐξ εἴκοσι σταδίων.

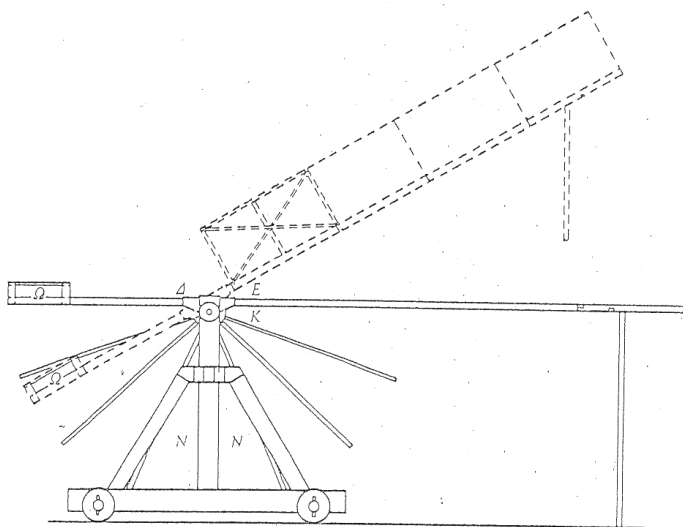



Fig. 1: Vista laterale della sambuca. Il disegno continuo mostra la posizione orizzontale, ottenibile grazie all'appoggio del braccio anteriore sulla scaletta. Le linee tratteggiate mostrano la sambuca alzata di 30 gradi. Da Marsden, 1971, 93 diagramma 4 (a).

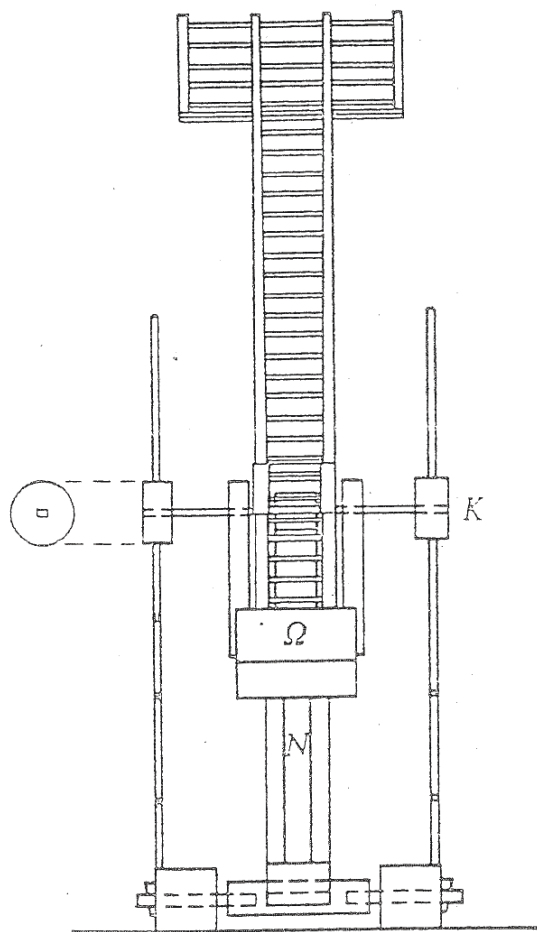



Fig. 2: La sambuca alzata e vista dal retro. Da Marsden, 1971, 93 diagramma 4 (b).

Bibliografia

Bottecchia Dehò 2000 = M. E. Bottecchia Dehò, *Aristotele. Problemi meccanici*, Catanzaro 2000.

Campbell-Delf 2003 = D. B. Campbell - B. Delf, *Greek and Roman Siege Machinery 399 BC-AD 363*, Oxford 2003.

Drachmann 1977 = A. G. Drachmann, *Biton, and the Development of the Catapult*, in Y. Maeyama - W. G. Saltzer (edd.), ΠΡΙΣΜΑΤΑ. *Naturwissenschaftsgeschichtliche Studien. Festschrift für Willy Hartner*, Wiesbaden 1977, 119-131.

Ferrini 2010 = M. F. Ferrini, [*Aristotele*] *Meccanica*, Milano 2010.

Fiorucci 2014 = F. Fiorucci, *Poliorketik/Mechanik*, in B. Zimmermann - A. Rengakos, *Handbuch der griechischen Literatur der Antike. Die Literatur der klassischen und hellenistischen Zeit*, München 2014, 591-610.

Fiorucci 2015 = F. Fiorucci, *Ricostruzione filologica e scientifica di Bitone 61, 2-3*, «GIF» 67, 2015, 61-68.

Fiorucci 2018 = F. Fiorucci, *Osservazioni sul lanciapietre in Bitone 47,1-5*, «Commentaria Classica» 5, 2018, 29-38.

Gatto 2010 = M. Gatto, *Il* Περὶ μηχανημάτων *di Ateneo Meccanico. Edizione critica, traduzione, commento e note*, Roma 2010.

How-Wells 1949 = W. W. How - J. Wells, *A Commentary on Herodotus*, vol. 2 (Books V-IX), Oxford 1949.

Kidd 1997 = D. Kidd, *Aratus Phaenomena. Edited with Introduction, Translation and Commentary*, Cambridge 1997.

Kühner-Gerth 1955[4] = R. Kühner - B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 2, 2, Hannover 1955[4].

Lendle 1975 = O. Lendle, *Die sambyke des Damios (Biton 57,1-61. 1)*, in J. Cobet - R. Leimbach - A.B. Neschke-Hentschke (edd.), *Dialogos. Für Harald Patzer zum 65. Geburtstag von seinen Freunden und Schülern*, Wiesbaden 1975, 111-127.

Lendle 1983 = O. Lendle, *Texte und Untersuchungen zum technischen Bereich der antiken Poliorketik*, Wiesbaden 1983.

Lewis 1999 = M. J. T. Lewis, *When was Biton?*, «Mnemosyne» 52, 1999, 159-168.

Macan 1973 = R. W. Macan, *Herodotus. The Seventh, Eight, and Ninth Books*, vol. 1, New York 1973.

Marsden 1971 = E. W. Marsden, *Greek and Roman Artillery. Technical Treatises*, Oxford 1971.

Martin 1998 = J. Martin, *Aratos Phénomènes*, t. 2, Paris 1998.

Mugler 1958 = C. Mugler, *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des Grecs*, Paris 1958.

Nossov 2005 = K. Nossov, *Ancient and Medieval Siege Weapons. A Fully Illustrated Guide to Siege Weapons and Tactics*, Guilford 2005.

Rehm-Schramm 1929 = A. Rehm - E. Schramm, *Bitons Bau von Belagerungsmaschinen und Geschützen*, «ABAW» 2, 1929, 2-28.

Rihll 2007 = T. Rihll, *The Catapult. A History*, Yardley 2007.

Verdenius 1964 = W. J. Verdenius, ἄνω καὶ κάτω, «Mnemosyne» 17, 1964, 387.
Wescher 1867 = C. Wescher, *Poliorcétique des Grecs. Traités théoriques. Récits historiques*, Paris 1867.
Wilamowitz-Moellendorff 1930 = U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Lesefrüchte*, «Hermes» 65, 1930, 241-258.
Wilson 2015 = N. G. Wilson, *Herodoti Historiae*, 2, Oxford 2015.

Abstract: The final part of the paragraph in which Biton describes the construction of the so called *sambuca*, a sort of mechanical scaling ladder, offers numerous exegetical problems. The paper aims to propose, through a detailed textual and technical analysis, a correct reconstruction and interpretation of the passage.

FRANCESCO FIORUCCI
francesco.fiorucci@altphil.uni-freiburg.de

Gli schiavi fuggitivi e la donna rapita: osservazioni sulla *mixis* lucianea tra Omero e Platone

Morena Deriu

Giunta ‘sconvolta e piangente’ sull’Olimpo (3 τεταραγμένη καὶ δακρύουσα), nei *Fugitivi* di Luciano di Samosata Filosofia denuncia il comportamento di quanti, pur affermando di esserle ‘familiari ed amici’ (3 ξυνήθεις καὶ φίλοι), le fanno ‘il male peggiore’ (3 τὰ δεινότατα): ‘Pretendono di militare sotto di me e si fanno un’insegna del mio nome dicendo di essere miei discepoli, miei seguaci, miei fedeli, ma la loro vita è infame, piena di ignoranza, di impudenza, di scostumatezza’ (4 ἀξιοῦσι γοῦν ὑπ᾽ ἐμοὶ τάττεσθαι καὶ τοὔνομα τὸ ἡμέτερον ἐπιγράφονται, μαθηταὶ καὶ ὁμιληταὶ καὶ θιασῶται ἡμῶν εἶναι λέγοντες· ὁ βίος δὲ παμμίαρος αὐτῶν, ἀμαθίας καὶ θράσους καὶ ἀσελγείας ἀνάπλεως, cfr. 12-21)[1]. Tra le sregolatezze di cui gli pseudofilosofi si macchierebbero, una in particolare appare degna qui di considerazione, perché con essa Luciano apre la strada alla terza e ultima sezione del dialogo (27-33):

Luc. *Fug*. 18:
ἔνιοι δὲ καὶ ξένων τῶν σφετέρων γυναῖκας ἀπάγουσι μοιχεύσοντες κατὰ τὸν Ἰλιέα ἐκεῖνον νεανίσκον, ὡς φιλοσοφοῖεν δὴ καὶ αὗται· εἶτα κοινὰς αὐτὰς ἅπασι τοῖς ξυνοῦσι προθέμενοι Πλάτωνός τι δόγμα οἴονται ποιεῖν, οὐκ εἰδότες ὅπως ὁ ἱερὸς ἐκεῖνος ἠξίου κοινὰς ἡγεῖσθαι τὰς γυναῖκας.

Alcuni, sull’esempio del famoso giovane di Ilio, portano via con sé le mogli dei loro ospiti per sedurle, ma al fine dichiarato che coltivino anch’esse la filosofia; poi le mettono in comune con tutti quelli con cui vivono insieme e credono di osservare un precetto di Platone non sapendo perché quell’uomo ispirato riteneva giusto considerare comuni le donne.

Lo scenario tratteggiato da Filosofia segnala gli ipotesti omerico e platonico all’interno dei quali contestualizzare i paragrafi conclusivi dei *Fugitivi*, dove l’autore sviluppa il motivo del rapimento di una donna da parte di un ospite dello sposo. Scopo di questo contributo è mostrare in

[1] La traduzione dei *Fugitivi* è di Longo 1993, il testo di MacLeod 1980.

«Commentaria Classica» 7, 2020, 29-44. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543100

quali termini Luciano giochi, all'interno del dialogo, con tale motivo, contaminandolo attraverso la *Repubblica* di Platone e piegando quest'ultima alla *bagarre* comica[2]. Se, secondo quanto osservato sinteticamente da J. Bompaire, nei *Fugitivi* il tema del rapimento può essere posto opportunamente in relazione con l'immaginario del romanzo[3], esso appare anche connesso parodicamente, in ragione delle sue peculiarità, con il rapimento più celebre della storia del mito: il ratto di Elena da parte del 'famoso giovane di Ilio' (18)[4].

La vicenda del sequestro e del ritrovamento della donna diviene esemplificativa, così, di quella *mixis* di generi, che Luciano rivendica come caratteristica dei propri dialoghi comici e satirici[5]. In particolare nel *Bis Accusatus*, vero e proprio manifesto letterario dello scrittore di Samosata, l'autore raffigura Dialogo mentre accusa Siro (uno dei protagonisti lucianei, dietro cui sembra celarsi, con le dovute cautele, proprio Luciano) di aver rovesciato temi e strutture del dialogo filosofico. Per intervento di Siro questo ha assunto, infatti, ruoli nuovi, ha mutato identità ed è risultato contaminato da 'il Motteggio, il Giambo, il Cinismo, Eupoli ed Aristofane', a cui si unisce 'un certo Menippo [...] un cane veramente temibile dal morso furtivo, in quanto mordeva ridendo' (*Bis Acc.* 33)[6].

Fuor di finzione la *mixis* lucianea stravolge, dunque, l'assetto tradizionale dei generi: sostituisce il *semnon* del dialogo filosofico di tradizione platonica con il *geloion* della commedia, della poesia giambica e della filosofia cinica. Il dialogo è trasformato, così, in una forma di comunicazione nuova, per cui Luciano rivendica originalità e utilità. Il pubblico, chiamato a riconoscere – come, appunto, nei *Fugitivi* – le fonti parodiate dal-

---

[2] Per un'analisi attenta ai modi della ripresa testuale tra l'ipotesto omerico e i *Fugitivi* si vedano Bouquiaux-Simon 1965, 118-119, 131-132, 143-145, 337-339; Fusillo 1992, 31-32; Camerotto 1998, 58-59, 93-94.

[3] Cfr. Bompaire 1958, 674.

[4] Luciano richiama in più luoghi l'episodio del rapimento di Elena (*e. g. Eun.* 3, *Salt*. 40, 45) e nelle *Storie vere* (2,25-26) immagina addirittura un nuovo ratto a opera di Cinira: il 'giovinetto' νεανίσκος – il termine è lo stesso riferito a Paride in *Fug.* 18 – è amato follemente e senza sotterfugi dalla donna (2,25 αὐτὴ δὲ οὐκ ἀφανὴς ἦν ἐπιμανῶς ἀγαπῶσα τὸν νεανίσκον).

[5] Sulla *mixis* lucianea e i necessari riferimenti bibliografici si vedano Camerotto 1998; Deriu 2017; Marquis - Billault 2017.

[6] La traduzione è di Longo 1993. Tra l'ampia bibliografia sul *Bis Accusatus* e il suo significato per l'opera lucianea si veda almeno Mestre 1997.

l'autore, fruisce, così, distintamente dei caratteri specifici di testo e ipotesto, traendo piacere e divertimento pure dalla *mixis*[7].

1. Parodia di un rapimento κατὰ τὸν Ἰλιέα ἐκεῖνον νεανίσκον

Nei *Fugitivi* Zeus, indignato per la testimonianza di Filosofia, invia sulla terra una spedizione punitiva con lo scopo di scovare e perseguire i falsi filosofi denunciati dalla personificazione (22-23). La delegazione – composta da Eracle, Filosofia in persona e Hermes – si imbatte in un gruppo di uomini sulle tracce di una donna rapita, impegnati nella ricerca di quest'ultima e dei tre schiavi fuggitivi accusati del rapimento (27 δραπέται γὰρ ἐκεῖνοι ἅπαντες. ἡμεῖς δὲ τὴν γυναῖκα μάλιστα μέτιμεν ἠνδραποδισμένην πρὸς αὐτῶν)[8].

Lo scenario che si va delineando – contestualizzato nel precedente richiamo da parte di Filosofia all'abitudine dei suoi sedicenti adepti a rapire le mogli degli ospiti 'sull'esempio del famoso giovane di Ilio' (18 κατὰ τὸν Ἰλιέα ἐκεῖνον νεανίσκον) – è destinato a dialogare con il noto precedente epico. Alla spedizione greca alla volta di Troia, per recuperare (grazie anche al sostegno degli dei) Elena rapita da Paride, risponde in Luciano una compagine umana significativamente aiutata, nella ricerca della donna e dei suoi rapitori, dalle divinità inviate da Zeus e, in aggiunta, provvista di una sorta di predilezione per la Grecia e i suoi abitanti; qui, infatti, ci sono i veri filosofi (24 ὅσοι ὀρθῶς φιλοσοφοῦσιν, cfr. 6, 9-11). Il gruppo è impegnato, inoltre, in terra non greca ma tracia, presso la città di Filippopoli (25 Ἕβρος μὲν οὗτος, ἡ δὲ πόλις ἔργον Φιλίππου ἐκείνου). Tale evocativo scenario si specifica poi ulteriormente, là dove il ruolo del mitico seduttore, rapitore della sposa di un ospite (cfr. 18 ἔνιοι δὲ καὶ ξένων τῶν σφετέρων γυναῖκας ἀπάγουσι μοιχεύσοντες κατὰ τὸν Ἰλιέα ἐκεῖνον νεανίσκον), è ereditato da Càntaro, lo schiavo fuggitivo accusato di essersi reso colpevole del rapimento della donna in un contesto di ospitalità.

Questo è quanto emerge, infatti, dall'esplicito ricorso all'ipotesto omerico nelle battute immediatamente successive al momento in cui – grazie all'aiuto di Orfeo – Hermes, Filosofia, Eracle e i nuovi compagni trovano e raggiungono il luogo in cui abita Càntaro (29). 'Non è la voce di una

[7] Per il pubblico di Luciano si possono consultare Camerotto 1998, 275-277; Mestre 2012.

[8] Baldwin 1963 propone una breve contestualizzazione del motivo degli schiavi in fuga sullo sfondo delle agitazioni e delle proteste che sarebbero state fomentate dai cinici nel II secolo d.C. (*contra* Hall 1981, 526-527).

donna che declama dei versi di Omero?' (30 οὐ γυναικός ἐστι φωνὴ ῥαψῳδούσης τι τῶν Ὁμήρου;), domanda allora Hermes ai compagni. Segue una serie di citazioni tratte dall'*Iliade*, talvolta leggermente riadattate e pronunciate nell'ipotesto da Achille (*Il.* 9,312-313 con adattamento del v. 313, *Il.* 1,225), Menelao (*Il.* 3,354 lievemente modificato), Odisseo (*Il.* 2,202 e 246, quest'ultimo con mutamento del secondo emistichio), l'aedo (*Il.* 2,214) e Glauco (*Il.* 6,181-182 con lieve adattamento per il primo verso e modifica del secondo emistichio per il secondo)[9].

Luc. *Fug.* 30:
ΓΥΝΗ ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλῃσιν, / ὅς χρυσὸν φιλέει μὲν ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπῃ.
ΕΡΜΗΣ οὐκοῦν τὸν Κάνθαρόν σοι μισητέον.
ΓΥΝΗ ξεινοδόκον κακὰ ῥέξεν, ὅ κεν φιλότητα παράσχῃ.
ΑΝΗΡ περὶ ἐμοῦ τοῦτο τὸ ἔπος, οὗ τὴν γυναῖκα ᾤχετο ἀπάγων διότι αὐτὸν ὑπεδεξάμην[10].

Donna: "Odioso m'è come le porte di Ade chi, / amando l'oro in cuor, altro poi dice".
Ermes: "Allora tu devi odiare Càntaro".
Donna: "Fece del male all'uomo che lo accolse ospite e a lui la sua amicizia offerse".
Ospitante: "Questi versi riguardano me, di cui andandosene portò via la moglie, perché lo avevo ospitato".

A questo punto del dialogo il gioco intrecciato da Luciano con il mito del rapimento di Elena viene esplicitamente allo scoperto, legittimato dalla presenza del dichiarato ipotesto iliadico[11]. La voce fuoricampo della

---

[9] Su queste riprese e i relativi adattamenti si vedano Bouquiaux-Simon 1965, 118-119 (per *Il.* 3,354), 131-132 (*Il.* 6,181-182), 143-145 (*Il.* 9,312-313), 337-339 (*Il.* 1,225, 2,202, 2,246, 2,214).

[10] La distribuzione delle battute (per cui si veda anche Marquis 2017, 195) è quella di Harmon 1936 e MacLeod 1980, che seguono la lezione di Γ e che hanno il merito di lasciare alla sola donna l'esprimersi in versi. La traduzione e il testo stampato da Longo 1993 – che attribuisce, invece, a Hermes la frase ξεινοδόκον κακὰ ῥέξεν, ὅ κεν φιλότητα παράσχῃ come prosieguo della precedente οὐκοῦν τὸν Κάνθαρόν σοι μισητέον ὅς (accogliendo dunque la variante col pronome relativo) – sono qui riadattati. Lo stesso Harmon 1936, 53 osserva comunque come, nel finale, «the lines themselves do not always make it clear who speaks them […]. Either he [*scil.* Luciano] was hasty or he had not yet attained his later facility».

[11] Come osservato sopra, Luciano lascia spesso il gusto della decifrazione di un riferimento 'dotto' al pubblico dei *pepaideumenoi* (cfr., in proposito, Came-

donna si esprime, infatti, in versi la cui paternità omerica è specificatamente affermata ad apertura della scena (30 οὐ γυναικός ἐστι φωνὴ ῥαψῳδούσης τι τῶν Ὁμήρου;)[12].

In tale contesto la ripresa del v. 354 del III canto dell'*Iliade* (ξεινοδόκον κακὰ ῥέξαι, ὅ κεν φιλότητα παράσχῃ), leggermente riadattato, risulta tra le più significative per il riconoscimento dei rapporti tra i due testi in relazione ai rispettivi personaggi: l'apostrofe della donna al rapitore come a colui che 'fece del male all'uomo che lo accolse ospite e a lui la sua amicizia offerse' (30) pone Càntaro in diretta relazione con Paride, a cui fa riferimento, appunto, il *locus* omerico parallelo.

Le note di discredito nei confronti dello schiavo sono però, se possibile, ancora più ampie rispetto all'ipotesto: il fuggitivo è destinatario (oltre che della frase pronunciata da Menelao in 3,354) anche di alcune tra le peggiori offese rivolte da Achille ad Agamennone (30 οἰνοβαρές, κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο = *Il.* 1,225) e da Odisseo a un anonimo soldato acheo e a Tersite (30 οὔτέ ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιος οὔτ' ἐνὶ βουλῇ, / Θερσῖτ' ἀκριτόμυθε, κακῶν πανάριστε κολοιῶν, cfr. rispettivamente *Il.* 2,202, ripreso letteralmente, e 2,246 Θερσῖτ' ἀκριτόμυθε, λιγύς περ ἐὼν ἀγορητής). A quest'ultimo rimanda, inoltre, anche il v. 214 del II canto iliadico, ripreso senza modifiche da Luciano (30 μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον, ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν) e pronunciato nell'ipotesto dall'aedo[13]. Tali ingiurie risultano amplificate, infine, da un leggero riadattamento dei versi con cui, nell'*Iliade*, Glauco descrive la Chimera a Diomede (30 πρόσθε κύων, ὄπιθεν δὲ λέων, μέσση δὲ χίμαιρα / δεινὸν ἀποπνείουσα τρίτου κυνὸς ἄγριον ὁρμήν, cfr. 6,181-182 πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ

---

rotto 1998, 283, 300-302. Per una serie di esemplificazioni di questa tecnica lucianea si vedano Floridi 2017, 247 e n. 8; Floridi 2018, 210-211 e n. 3).

[12] Per la frequenza con cui Luciano ricorre a citazioni nelle sezioni finali delle proprie opere, tra cui appunto anche i *Fugitivi*, si veda Anderson 1978, cfr. Anderson 1976b. Merita di essere almeno segnalato l'ipotesto odissiaco di due passi dei *Fugitivi*: l'accostamento da parte di Filosofia dei cinici a Cariddi (20 μὴ σύ γε κεῖθι τύχοις, ὅτε ὁ μιαρὸς ἐκεῖνος ἐκχεῖται βόρβορος, cfr. *Od.* 12,106) e, poco oltre, della propria vicenda a quella di Penelope (21 τὸ τῆς Πηνελόπης ἐκεῖνο πάσχω· ὁπόσον γὰρ δὴ ἐγὼ ἐξυφήνω, τοῦτο ἐν ἀκαρεῖ αὖθις ἀναλύεται, cfr. *Od.* 2,93-110, 19,138-156, 24,129-146). Per un breve commento a entrambe le riprese rimando a Bouquiaux-Simon 1965, 295, 303.

[13] Sul *pastiche* composto da Hom. *Il.* 1,225, 2,202, 2,246, 2,214 e i relativi adattamenti si vedano Bouquiaux-Simon 1965, 337-339; Fusillo 1992, 31-32 con prospettiva 'menippea', cfr. anche Householder 1941, 47, n. 10. Sulle modalità del *pastiche* in Luciano rimando a Camerotto 2014b.

δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα, / δεινὸν ἀποπνείουσα πυρὸς μένος αἰθομένοιο). Le citazioni, funzionali a smascherare la vera natura dello schiavo pseudofilosofo, mettono dunque in rilievo – come altrove in Luciano – gli aspetti maggiormente condannabili di questi ciarlatani[14].

Inoltre, la battuta con cui il marito anfitrione riferisce a sé stesso il significato del verso appena formulato dalla moglie (30 περὶ ἐμοῦ τοῦτο τὸ ἔπος) appare funzionale a rappresentare il personaggio come un novello Menelao: l'uomo, riconoscendosi nello ξεινοδόκος privato della sposa, si qualifica con un termine che, nell'*Iliade*, ha come sola occorrenza il v. 354 del III canto, vale a dire, il passo citato da Luciano. Nel poema il sovrano di Sparta lo riferisce a chi, come lui, sarà tradito in futuro da un ospite nonostante l'accoglienza benevola[15].

Con Càntaro e l'anonimo ospitante nei panni di novelli Paride e Menelao, merita di essere verificata la possibilità che un gioco di richiami interessi anche la sposa rapita e la sua più celebre antenata. L'autore fornisce una descrizione breve ma degna di nota del suo personaggio, raffigurando 'una donna tosata a fior di pelle alla moda spartana, di aspetto virile e in tutto e per tutto maschia' (27 τινα γυναῖκα ἐν χρῷ κεκαρμένην εἰς τὸ Λακωνικόν, ἀρρενωπὴν καὶ κομιδῇ ἀνδρικήν)[16]. Il rimando a Sparta potrebbe essere inteso, in questo passo, come un richiamo alla figura dell'epica sovrana: in Luciano Elena è altrove associata esplicitamente alla città (*Dearum* 13, 15). Tuttavia, come osservato per altro contesto lucianeo (*DMeretr*. 5) da S. Boehringer, «artificial baldness – the shaved head

---

[14] Solitario 2019 propone un'analisi dell'ipotesto omerico come *medium* della satira filosofica in *Icaromenippus*, *Symposium*, *Piscator* e *Contemplantes*.

[15] Già Camerotto 1998, 58-59 osserva sinteticamente come, nei *Fugitivi*, «il punto di contatto tra ipotesto e ipertesto è spiegato nelle note in prosa, intercalate nell'ampio *pastiche* omerico che viene recitato – fuori scena – dalla donna rapita da uno dei tre falsi filosofi. La donna, nel suo lamento epico, riutilizza – con una leggera modificazione – il verso con cui Menelao, nella invocazione a Zeus contro Paride, definisce il delitto di quest'ultimo che ha tradito la sua ospitalità con il ratto di Elena […]. L'adattamento parodico al nuovo contesto è reso esplicito nelle parole del marito, con una duplicazione del significato del verso […]. E in modo analogo è spiegata l'antologia di ingiurie epiche riunite nel centone di quattro versi che segue, rivolte contro lo stesso falso filosofo».

[16] Nei *Fugitivi* è presente solo un'altra rappresentazione analoga: Càntaro è descritto 'pallidiccio, tosato a fior di pelle, con lunga barba, con bisaccia appesa, avvolto in un mantello logoro, e inoltre iroso, villano, aspro di voce, pronto all'ingiuria' (27 ὕπωχρον, ἐν χρῷ κουρίαν, ἐν γενείῳ βαθεῖ, πήραν ἐξημμένον καὶ τριβώνιον ἀμπεχόμενον, ὀργίλον, ἄμουσον, τραχύφωνον, λοίδορον).

– […] is […] coded as masculine, giving women with shaved heads a manly appearance»[17]. Nei *Fugitivi*, si può aggiungere, il medesimo tratto contraddistingue anche Càntaro (27 ἐν χρῷ κουρίαν), per il quale appare ironicamente funzionale a contaminarne con tratti stoici la caratterizzazione cinica (31-32)[18].

Nell'analisi dei rapporti fra testo e ipotesto e indipendentemente dal fatto che l'allusione alla moda spartana (27 εἰς τὸ Λακωνικόν) possa celare, nei *Fugitivi*, un richiamo a Elena, si può osservare qui come l'aspetto quasi doppiamente virile della donna rapita (cfr. 27 ἀρρενωπὴν καὶ κομιδῇ ἀνδρικήν) possa essere letto in voluto e parodico contrasto con la bellezza associata dalla tradizione e dallo stesso Luciano alla figura di Elena (*Dearum* 13, 15, *Im*. 22, *Pisc*. 31, *Symp*. 41), la quale risulta comunemente intesa come l'incarnazione stessa del fascino femminile[19]. L'autore di Samosata pare interessato, anzi, a giocare ulteriormente con tale caratterizzazione, spingendosi oltre l'aspetto e approdando nel terreno delle 'competenze'. Rappresentando la sposa rapita come ῥαψῳδοῦσα, intenta cioè a declamare i versi di Omero (30) – versi, peraltro, pronunciati nell'ipotesto da personaggi maschili (Achille, Menelao, Odisseo e Glauco) e dall'aedo –, le attribuisce una competenza che altrove associa solamente a figure maschili[20]. L'unica significativa eccezione è rappresentata da Ate-

---

[17] Boehringer 2015, 274.

[18] Harmon 1936, 85, n. 1, 95, n. 1; Longo 1993, 593, n. 40. Sulla rappresentazione dei cinici come sofisti nei *Fugitivi* si veda Wyss 2016. Nel dialogo il bersaglio della satira si allarga da Peregrino alla «intera setta cinica, in quei suoi rappresentanti almeno, che allora girovagavano con bisaccia e bastone e nelle piazze sbraitavano contro tutti» (Longo 1993, 571, cfr. Anderson 1976c, 264-267; Jones 1986, 31; Nesselrath 1998 per l'atteggiamento lucianeo nei confronti del cinismo).

[19] I racconti intorno alla bellezza di Elena sono bersaglio della satira in *Gall*. 17: ἐγὼ δὲ τοσοῦτόν σοί φημι, ὑπερφυὲς μηδὲν γενέσθαι τότε, μήτε τὸν Αἴαντα οὕτω μέγαν μήτε τὴν Ἑλένην αὐτὴν οὕτω καλὴν ὡς οἴονται. εἶδον γὰρ λευκὴν μέν τινα καὶ ἐπιμήκη τὸν τράχηλον, ὡς εἰκάζειν κύκνου θυγατέρα εἶναι, τἆλλα δὲ πάνυ πρεσβῦτιν, ἡλικιῶτιν σχεδὸν τῆς Ἑκάβης 'io ti posso dire soltanto questo, che non ci fu nulla allora di straordinario né Aiace era così gigantesco o Elena così bella come si crede. La vidi, infatti, bianca di pelle e con collo lungo da sembrare figlia di un cigno, ma per il resto molto vecchia, coetanea press'a poco di Ecuba' (trad. di Longo 1986). Per la satira della bellezza in Luciano, cfr., *e. g.*, *DMort*. 1,3-5, 20,3, 29,2, *Nec*. 15.

[20] In Luciano il verbo ῥαψῳδέω indica in genere e regolarmente il momento dell'esecuzione epica e poetica (*Anach*. 21, *Hes*. 4, *JConf*. 1, 2, *JTr*. 6, 20, *Merc. Cond*. 35, *Tox*. 10), ma può anche più specificamente alludere alla versificazione

na (*JTr.* 1), divinità tutt'altro che neutra nella contrapposizione e caratterizzazione dei generi.

Se Càntaro e l'ospitante paiono porsi, dunque, in divertita e parodica continuità rispetto a Paride e Menelao, il rapporto tra Elena e la donna appare costruito più esplicitamente su un gioco di contrasti e capovolgimenti: la prima, colei che nell'epica omerica aveva definito sé stessa 'cagna' (Hom. *Il.* 3,180, 6,344, 6,356, *Od.* 4,145), dialoga con la sposa oltraggiata dai 'cani' dei *Fugitivi* in una sorta di rovesciamento definitivo del mito e dell'ipotesto[21]. 'Ahimè, moglie mia, quanti oltraggi hai subito da tanti cani! Dicono che l'abbiano messa incinta' (31 οἴμοι, γύναι, ὅσα πέπονθας ὑπὸ κυνῶν τοσούτων. φασὶ δ' αὐτὴν καὶ κυεῖν ἀπ' αὐτῶν), esclama il marito[22]. Il gioco tra κυνῶν e κυεῖν è preparato nel testo dalle ultime battute pronunciate dalla donna, anche queste una citazione riadattata (l'ultima) di provenienza iliadica: πρόσθε *κύων*, ὄπιθεν δὲ λέων, μέσση δὲ χίμαιρα / δεινὸν ἀποπνείουσα τρίτου *κυνὸς* ἄγριον ὁρμήν (30, cfr. 6,181-182, enfasi mia)[23].

Lo scenario appena analizzato si presenta, quindi, come una concretizzazione dei rapimenti perpetrati dai falsi filosofi κατὰ τὸν Ἰλιέα ἐκεῖνον νεανίσκον (18) e denunciati da Filosofia nella lunga accusa sviluppata

---

omerica (oltre a *Fug.* 30, *Apol.* 8, *Cont.* 7, *DMort.* 25,3, 26,2, *Gall.* 2, *JTr.* 1, *Luct.* 24, *Nec.* 1, *Pisc.* 3, *Pr.Im.* 24, *Pseudol.* 27, *Symp.* 17). Qui potrebbe essere interessante rilevare, inoltre, (secondo quanto opportunamente suggeritomi da uno degli anonimi revisori) come in *Fug.* 30 Luciano riferisca tale verbo all'*alter ego* parodico di una figura, Elena, che nell'*Odissea* appare dotata di capacità vocali eccezionali: in 4,274-289 la regina di Sparta imita le mogli degli Achei con la voce. Sull'utilizzo di ῥαψῳδέω in *Fug.* 30 come segnale di una «*performance* rapsodica» si veda Camerotto 1998, 93-94.

[21] Per le motivazioni che portano l'Elena omerica a definirsi cagna si veda almeno Franco 2014, 103-105.

[22] Sull'associazione tra cani e cinici rimando a Branham 1989, 266-267, n. 34: «The Cynics' name as well as their caustic tone and their parodies of the 'encomiastic' genres of tragedy and epic suggests that they saw themselves as the modern successors to the archaic poets of blame». Il legame tra il biasimo e l'azione di mordere è tanto antico quanto l'associazione del cane a certa poesia, come suggerito da Pind. *P.* 2,53. Origine e significato della coppia κύων/κυνικός sembrano riconnettersi, più che all'abitudine di Antistene di discorrere presso il ginnasio di Cinosarge, alla ἀδιαφορία e alla ἀναίδεια di Diogene di Sinope (Camerotto 2009, 26, n. 54).

[23] Su questo gioco di parole si veda brevemente Bouquiaux-Simon 1965, 132.

nella seconda sezione del dialogo (4-26)[24]. Questi avvenimenti trovano rappresentazione concreta nelle scene finali dei *Fugitivi*, dove sono caratterizzati dalla presenza di elementi di continuità e contrasto con il mondo dell'*epos* troiano.

Tali scene possono essere indagate, inoltre, anche alla luce del secondo ipotesto evocato da Filosofia (18), la *Repubblica* di Platone, presente, essa pure, nelle battute finali del dialogo.

2. La ripresa della *Repubblica* in una *bagarre* comica

Nei paragrafi conclusivi dei *Fugitivi* Luciano immagina che la donna rapita sia condivisa dai tre schiavi in fuga (31) in una specie di realizzazione di quella comunanza delle donne allusa da Filosofia subito dopo il rimando ai rapimenti compiuti alla maniera del principe troiano (18 εἶτα κοινὰς αὐτὰς ἅπασι τοῖς ξυνοῦσι προθέμενοι Πλάτωνός τι δόγμα οἴονται ποιεῖν, οὐκ εἰδότες ὅπως ὁ ἱερὸς ἐκεῖνος ἠξίου κοινὰς ἡγεῖσθαι τὰς γυναῖκας)[25]. A questo proposito la personificazione sostiene che i filosofastri non abbiano alcuna consapevolezza del significato dell'usanza platonica, pur praticandola (18 οὐκ εἰδότες). 'Si schierano come soldati del cane' (16 ὑπὸ τῷ κυνὶ ταττομένων, cfr. 4 ἀξιοῦσι γοῦν ὑπ᾽ ἐμοὶ τάττεσθαι), ha spiegato poco prima, ma

Luc. *Fug*. 16:
τὸ μὲν χρήσιμον ὁπόσον ἔνεστι τῇ φύσει τῶν κυνῶν, οἷον τὸ φυλακτικὸν ἢ οἰκουρικὸν ἢ φιλοδέσποτον ἢ μνημονικόν, οὐδαμῶς ἐζηλώκασιν, ὑλακὴν δὲ καὶ λιχνείαν καὶ ἁρπαγὴν καὶ ἀφροδίσια συχνὰ καὶ κολακείαν καὶ τὸ σαίνειν τὸν διδόντα καὶ περὶ τραπέζας ἔχειν, ταῦτα ἀκριβῶς ἐκπεπονήκασιν.

non hanno affatto emulato quanto c'è di utile nella natura del cane, come l'attitudine a far la guardia o a custodire la casa o ad affezionarsi al padrone o a ricordare, ma hanno esercitato con cura il latrato, la golosità, la rapacità, i contatti erotici frequenti, la piaggeria, lo scodinzolìo per chi dà, la presenza attorno alle mense.

In Luciano l'associazione tra filosofi (soprattutto cinici) e cani è, com'è noto, frequente (cfr., *e. g.*, *Alex.* 55, *Bis Acc.* 33, *Herm*. 86, *Philops*.

---

[24] A proposito dell'organizzazione tripartita del dialogo (1-3, 4-26, 27-33), sostanzialmente condivisa dalla critica, si veda almeno Helm 1906, 307.

[25] Per la presenza di Platone in Luciano e i necessari complementi bibliografici rimando a Camerotto 2014a, 83-92; Deriu 2017, 77-112.

40, *Tim.* 43). Qui, tuttavia, può essere forse proficuamente posta in relazione anche con l'ipotesto platonico evocato da Filosofia (18) ed esemplificato parodicamente dalla condivisione della donna tra gli schiavi fuggitivi (31-32). Platone, teorizzando la comunanza delle donne per i guardiani e le mogli nel V libro della *Repubblica* (450c-461e), definisce i primi 'cani da guardia' (461d τῶν φυλάκων κυνῶν, cfr. Luc. *Fug.* 16 ὑπὸ τῷ κυνὶ ταττομένων, 16 φυλακτικόν), e sostiene la necessità per le femmine di sorvegliare 'anch'esse ciò che sorvegliano i maschi, cacciare assieme a loro e fare tutto il resto in comune' (461d τὰς θηλείας τῶν φυλάκων κυνῶν πότερα συμφυλάττειν οἰόμεθα δεῖν ἅπερ ἂν οἱ ἄρρενες φυλάττωσι, καὶ συνθηρεύειν καὶ τἆλλα κοινῇ πράττειν)[26]. Nulla a che vedere, dunque, con la 'rapacità' (16 ἁρπαγήν) e i 'contatti erotici frequenti' (16 ἀφροδίσια συχνά) dei filosofastri lucianei; per i guardiani e le loro donne 'accoppiarsi disordinatamente o agire come capita' è un'empietà (458d-e ἀτάκτως μὲν μείγνυσθαι ἀλλήλοις ἢ ἄλλο ὁτιοῦν ποιεῖν οὔτε ὅσιον).

Nella critica di Filosofia, quindi, l'essere 'cani' è rappresentato come una questione di apparenza e ridotto a latrati, golosità, promiscuità e servilismo, giacché i sedicenti filosofi 'non hanno affatto emulato quanto c'è di utile nella natura del cane' (16 τὸ μὲν χρήσιμον ὁπόσον ἔνεστι τῇ *φύσει* τῶν κυνῶν, enfasi mia)[27]. Nella *Repubblica*, invece, i guardiani sono accostati all'animale per il possesso di un carattere mite e ardente (375a-375e) e per la padronanza di un'indole filosofica (375e φιλόσοφος τὴν *φύσιν*, enfasi mia) e amante dell'apprendimento[28].

Per gli pseudofilosofi dei *Fugitivi*, inoltre, la filosofia è un pretesto (anche) per rapire le donne, portate via con il fine dichiarato che filosofino anch'esse (18 ὡς φιλοσοφοῖεν δὴ καὶ αὗται). Tale pretesa è smascherata, tuttavia, nel finale del dialogo: la donna rapita, oggetto di una comunanza solo apparentemente analoga a quella teorizzata da Platone, non è colta a filosofare, ma è sentita recitare versi omerici (30 οὐ γυναικός ἐστι φωνὴ ῥαψῳδούσης τι τῶν Ὁμήρου;), notoriamente esclusi dalla *paideia*

[26] La traduzione della *Repubblica* è di Caccia in Maltese 1997, il testo di Slings 2003.

[27] La critica all'incoerenza e alle apparenze degli pseudofilosofi è tra i motivi più frequenti della satira lucianea; a questo proposito si vedano, fra i tanti, almeno Baldwin 1973, 71-72; Hall 1981, 151-193; Richter 2017, 338-341, in partic. 340 per i *Fugitivi*.

[28] Franco 2014, 32-34 contestualizza questo passo all'interno di una discussione più ampia sul ruolo del cane nell'immaginario greco antico (su questo argomento, cfr. Lilja 1976; Mainoldi 1984).

pensata da Platone per i 'cani da guardia' (*e. g. Resp*. 377d, 378d, 379c) e, conseguentemente, per le donne che hanno in comune (456b ὁμολογοῦμεν μὴ παρὰ φύσιν εἶναι ταῖς τῶν φυλάκων γυναιξὶ μουσικήν τε καὶ γυμναστικὴν ἀποδιδόναι). In maniera simile a quanto accade con l'ipotesto iliadico, dunque, nei *Fugitivi* anche il modello platonico è ribaltato parodicamente nella rappresentazione degli pseudofilosofi e della donna. Un andamento analogo nella ripresa di un ipotesto platonico ritorna, del resto, anche altrove in Luciano (cfr. *Gall*. 24, *Herm*. 63, *Im*. 11, *Lex*. 22, che rovesciano Plat. *Symp*. 215b-215e) e, nel caso dei *Fugitivi*, sembra interessare in particolar modo la caratterizzazione di alcuni protagonisti.

Nel mondo della parodia e della satira, dunque, il motivo mitico del rapimento di una donna da parte dell'ospite dello sposo può non sfociare più in una guerra, ma dare vita a una comune platoneggiante piegata a una *bagarre* degna della commedia. Il ricorso a nomi parlanti per i tre fuggitivi – Càntaro (28), 'scarafaggio' in italiano; Lecitione (32), un nome che richiama il ληκύθιον (un'ampollina al centro di un celebre gioco comico nelle *Rane* aristofanee, v. 1200); e Miripnoo per lo schiavo orribilmente marcio (32 ὅτι δεινῶς τῶν ὑποσάθρων ἐστίν), che, almeno nel nome, 'spira profumo' (30-32) – risulta significativo proprio in tal senso. La passione dell'autore per questo genere di appellativi, ampiamente attestati all'interno della produzione lucianea (si pensi anche solo a Cinisco, Lessifane e Parresiade), affonda, infatti, notoriamente le radici nel mondo della commedia[29]. Luciano gioca, inoltre, con il numero degli schiavi fuggitivi e con il tema della comunanza delle donne: immagina la sposa rapita sarcasticamente incinta di mostri a tre teste – Cerbero o Gerione (31 θάρρει, Κέρβερόν τινα τέξεταί σοι ἢ Γηρυόνην) –[30] e la dipinge incredibilmente gravida di un libro (32 οὐκ ἂν ἀππλάβοιμι βιβλίον μοι τῶν παλαιῶν κυοῦσαν), un oggetto che associa spesso a filosofi, filosofastri e pseudointellettuali (*e. g. Ind. passim*, *Lex*. 1, *Nigr*. 2, *Philops*. 27, *Symp*. 17

[29] Per un parallelo fra la tecnica onomastica aristofanea e quella lucianea si veda Ureña 1995, 198-199.

[30] Si noti, come osservato da uno degli anonimi revisori, che in *Fug*. 23 (τρισκαιδέκατον γοῦν ἆθλον οἴου τοῦτον οὐ σμικρὸν ἐκτελέσειν, ἢν ἐκκόψῃς μιαρὰ οὕτω καὶ ἀναίσχυντα θηρία) gli pseudofilosofi sono presentati come 'bestie immonde e vergognose', potenziali protagoniste di una tredicesima fatica per Eracle. Significativamente le imprese dell'eroe avevano coinvolto, secondo il mito che fa qui da ulteriore ipotesto, sia Gerione (decima fatica) sia Cerbero (dodicesima e ultima fatica).

e 34, *Vit. Auct.* 9 e 23). Da ultimo, il titolo del volume in questione, '*Tricipite*' (32 ἔστιν τι, ὦ ἀγαθέ, Τρικάρανος βιβλίον, cfr. *Pseudol.* 29), è occasione per un conclusivo rimando, pure questo osceno, a una commedia (per noi) perduta: il '*Trifallo*' di Aristofane (32 οὐδὲν ἄτοπον, ἐπεὶ καὶ Τριφάλης)[31]. La *bagarre* della sezione finale dei *Fugitivi* appare fondata, così, sulla contaminazione del mito con motivi di ascendenza tanto comica quanto platonica.

3. Conclusioni

Nei *Fugitivi* gli ipotesti epico e platonico si complicano e confondono, contaminandosi a vicenda, tra riprese, rimandi e capovolgimenti, che interessano, forse in primo luogo, la caratterizzazione dei protagonisti. Da questa prospettiva la vicenda del ritrovamento della donna perde i contorni di una scenetta priva di coesione, «a scene which 'has everything' – except cohesion», ha osservato G. Anderson[32]. Di contro, essa diventa esemplificativa dei termini in cui la *mixis* di generi, temi e motivi tipica della prosa lucianea agisca, anche in questo dialogo, su più livelli. Nei *Fugitivi* la *semnotes* dell'epica e del dialogo platonico lascia spazio, infatti, al *geloion* della commedia per mezzo della ripresa degli ipotesti e del rovesciamento dei loro significati. Lo stesso genere dialogico ne risulta, così, arricchito: piegato a nuovi argomenti, diviene veicolo e strumento della satira contro filosofastri e ciarlatani smascherati proprio dal ricorso ai modelli.

Tale maniera di procedere è tipica della satira lucianea, dove parodia e *mixis* fanno rivivere la tradizione, dotandola di scopi e obiettivi nuovi e senza esserne passivamente travolte[33]. Questi meccanismi intervengono, inoltre, anche nella caratterizzazione dei protagonisti: nel nuovo dialogo comico e satirico la *mixis* dei generi arricchisce e rifunzionalizza motivi di derivazione epica, comica, platonica e cinica anche nella rappresentazione delle voci e degli oggetti della satira[34]. Le prime appaiono conformi, per lo

[31] Per i rapporti tra Luciano e la commedia e gli opportuni riferimenti bibliografici rimando a Camerotto 2014a, 93-105; Deriu 2017, 14-76.

[32] Anderson 1976a, 109.

[33] Sui meccanismi della parodia in Luciano si veda l'approfondita analisi di Camerotto 1998.

[34] Per un'analisi in dettaglio (con i necessari richiami bibliografici) dei meccanismi della *mixis* nella rappresentazione dei protagonisti dei dialoghi lucianei rimando alla mia analisi in Deriu 2017.

più, all'ispirazione dialogica generale: i portavoce del messaggio satirico in opere quali l'*Icaromenippus*, la *Necyomantia* e il *Timon* (dialoghi, questi, di chiara ispirazione comica) risultano costruiti sui personaggi della commedia (per quanto rivissuti e anche reinventati in funzione dei nuovi contesti), e dialoghi come l'*Hermotimus*, il *Navigium* o, ancora, il *Nigrinus* (di impianto spiccatamente platonico) sono condotti da voci satiriche ispirate al Socrate di Platone. Siccome, però, di *mixis* si tratta, non è sempre possibile tracciare linee tanto nette: nel *Symposium*, per esempio, che già nel titolo rimanda all'archetipo platonico, non c'è spazio per una voce satirica socratica. Nella caratterizzazione del personaggio di Licino Luciano riprende, infatti, il modello, ma per farlo rivivere attraverso una serie di strutture parodiche, che, investendo il *topos* mitico del banchetto nuziale rovinato dall'*eris* e la tradizione del simposio filosofico, risultano funzionali a fornire la chiave interpretativa di una vicenda epicamente violenta ma dalle cause comiche[35].

Nel caso della sezione conclusiva dei *Fugitivi* la *mixis* investe, dunque, la rappresentazione dei protagonisti e con particolare riguardo agli oggetti della satira. È lo stesso Luciano, del resto, a suggerire tale linea di lettura attraverso le parole di Filosofia: quest'ultima fa riferimento, nel giro di poche battute, prima al 'famoso giovane di Ilio' (18 τὸν Ἰλιέα ἐκεῖνον νεανίσκον) e poi a 'quell'uomo ispirato' che era Platone (18 ὁ ἱερὸς ἐκεῖνος), anticipando quanto andrà in scena nei paragrafi conclusivi. Qui l'autore si serve degli ipotesti per smascherare le sregolatezze degli pseudofilosofi anche attraverso il ribaltamento dei modelli.

Un meccanismo analogo ritorna in Luciano anche in altri contesti. In particolare, nell'*Eunuchus* il Samosatense ricorre ancora una volta all'ipotesto epico, per denunciare i due filosofi bersagli della satira. La contesa tra Diocle e Bagoa (questi i nomi dei filosofi) è rappresentata come l'Elena per cui i due sono giunti a battaglia (3 αὕτη […] ἡ Ἑλένη ὑπὲρ ἧς ἐνομαχουν πρὸς ἀλλήλους). Tuttavia, il premio per questa disputa non è una pelle bovina o una vittima (3 καὶ τὰ ἆθλα οὐ βοείη τις ἦν […] οὐδὲ ἱερεῖον, cfr. Hom *Il.* 22,159-160 [...] ἐπεὶ οὐχ ἱερήϊον οὐδὲ βοείην / ἀρνύσθην, ἅ τε ποσσὶν ἀέθλια γίγνεται ἀνδρῶν), come accade per i mi-

[35] Sulle complesse strutture parodiche del *Symposium* si veda almeno Branham 1989, 105-124 (cfr. Deriu 2017, 127-131 sulla figura di Licino, personaggio satirico, oltre che del *Symposium*, pure di *De Saltatione*, *Eunuchus*, *Hermotimus*, *Imagines*, *Lexiphanes*, *Navigium*, *Pro Imaginibus*). Sui portavoce della satira lucianea si veda anche l'ampia trattazione di Camerotto 2014a.

gliori eroi omerici; si tratta, invece, di uno stipendio annuale di diecimila dracme.

Secondo un andamento presente anche nei *Fugitivi*, in *Eun*. 3 Luciano non cita alla lettera Omero (*Il*. 22,159-160), ma lo riadatta: non ricorre al verbo ἄρνυμαι, stravolge l'ordine della frase, utilizza la forma contratta ἆθλα (in luogo di ἀέθλια) e l'attico ἱερεῖον (al posto di ἱερήϊον). Mostra, inoltre, di conoscere l'origine omerica dell'espressione (cfr. 3 κατὰ τὸν ποιητήν), che, all'epoca, doveva essere ormai proverbiale[36]. Infine, rappresenta ancora i due filosofi come guerrieri, che si preparano alla contesa per la cattedra di filosofia e per il relativo sussidio, come se si apprestassero a giochi funebri in onore del filosofo caduto, il precedente detentore della cattedra, che deve essere appunto sostituito (4 πολλοὶ μὲν γὰρ καὶ ἄλλοι τὸν ἐπιτάφιον τοῦ ἀποθανόντος ἐκείνου ἠγωνίζοντο).

Nella contesa dell'*Eunuchus* (come, del resto, nella spedizione dei *Fugitivi*) ad avere la meglio, nel finale, è il riso satirico. Finché si parla di filosofia, infatti, il duello tra Diocle e Bagoa ha difficoltà a risolversi e, come nei migliori scontri iliadici, nessuno riesce ad avere la meglio e a trionfare (5 μὰ τὸν Δί᾽ οὐδέτερος αὐτῶν ἀμείνων ἦν). Quando, però, la maschera epica è gettata via ed è sostituita da battute sulle sregolatezze dei contendenti, il riso trionfa, svelando il ribaltamento dell'ipotesto, che risulta così funzionale alla satira dei protagonisti. Il modello mitico è svilito, dunque, in termini raffrontabili a quanto accade nei *Fugitivi*, e la *semnotes* epica piegata, secondo i noti meccanismi della satira lucianea, al *geloion* e alla denuncia.

A prevalere, nella *bagarre* conclusiva, è – come spesso in Luciano – il riso, che, secondo quanto accade anche nei *Fugitivi*, scaturisce da un epilogo dai toni comici ma con radici nel mondo degli ipotesti[37].

Bibliografia

Anderson 1976a = G. Anderson, *Lucian. Theme and Variation in the Second Sophistic*, Leiden 1976.

Anderson 1976b = G. Anderson, *Lucian's Classics: Some Short Cuts to Culture*, «BICS» 23, 1976, 59-68.

Anderson 1976c = G. Anderson, *Some Alleged Relationships in Lucian's* Opuscula, «AJPh» 97,3, 1976, 262-275.

[36] Sul passo si vedano Bouquiaux-Simon 1968, 200-201; Deriu 2017, 159-161.

[37] Tra i numerosi contributi sul riso della satira lucianea si veda, almeno, Halliwell 2008, 471-519.

Anderson 1978 = G. Anderson, *Patterns in Lucian's Quotations*, «BICS» 25, 1978, 97-100.
Baldwin 1963 = B. Baldwin, *Strikes in the Roman Empire*, «CJ» 59,2, 1963, 75-76.
Baldwin 1973 = B. Baldwin, *Studies in Lucian*, Toronto 1973.
Boehringer 2015 = S. Boehringer, *The Illusion of Sexual Identity in Lucian's* Dialogues of the Courtesans *5*, in R. Blondell - K. Ormand (edd.), *Ancient Sex, New Essays*, Columbus OH 2015, 253-284.
Bompaire 1958 = J. Bompaire, *Lucien écrivain*, Paris 1958.
Bouquiaux-Simon 1965 = O. Bouquiaux-Simon, *Les lectures homériques de Lucien*, Bruxelles 1965.
Branham 1989 = B. Branham, *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge Mass. 1989.
Camerotto 1998 = A. Camerotto, *Le metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata*, Pisa 1998.
Camerotto 2009 = A. Camerotto, *Luciano di Samosata.* Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole, Alessandria 2009.
Camerotto 2014a = A. Camerotto, *Gli occhi e la lingua della satira. Studi sull'eroe satirico in Luciano di Samosata*, Milano-Udine 2014.
Camerotto 2014b = A. Camerotto, Pastiches *sovversivi. Strategie della parodia e della satira in Luciano di Samosata*, in M. T. Galli - G. Moretti (edd.), Sparsa colligere et integrare lacerata*. Centoni,* pastiches *e la tradizione greco-latina del reimpiego testuale*, Trento 2014, 181-199.
Deriu 2017 = M. Deriu, Mixis *e* poikilia *nei protagonisti della satira. Studi sugli archetipi comico e platonico nei dialoghi di Luciano di Samosata*, Trento 2017.
Floridi 2017 = L. Floridi, *Polifemo tra letteratura e iconografia: Luc.* DMar. *1 e 2*, «Aevum(ant)» 17, 2017, 245-274.
Floridi 2018 = L. Floridi, *Luc.* DMar. *14: Perseo e Andromeda tra iconografia e teatro (con un'appendice su* DMar. *12)*, «Aevum(ant)» 18, 2018, 205-245.
Franco 2014 = C. Franco, *Shameless. The Canine and the Feminine in Ancient Greece. With a New Preface and Appendix*, Berkeley 2014.
Fusillo 1992 = M. Fusillo, *La citazione menippea (sondaggi su Luciano)*, in A. De Vivo - L. Spina (edd.), *"Come dice il poeta…". Percorsi greci e latini di parole poetiche*, Napoli 1992, 21-42.
Hall 1981 = J. Hall, *Lucian's Satire*, New York 1981.
Halliwell 2008 = S. Halliwell, *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge 2008.
Harmon 1936 = A. M. Harmon, *Lucian*, 5, Cambridge Mass. 1936.
Helm 1906 = R. Helm, *Lucian und Menipp*, Leipzig-Berlin 1906.
Householder 1941 = F. W. Householder, *Literary Quotation and Allusion in Lucian*, Morningside Heights-New York 1941.
Jones 1986 = C. P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge Mass. 1986.
Lilja 1976 = S. Lilja, *Dogs in Ancient Greek Poetry*, Helsinki 1976.
Longo 1986 = O. Longo, *Dialoghi di Luciano*, 2, Milano 1986.
Longo 1993 = O. Longo, *Dialoghi di Luciano*, 3, Milano 1993.

MacLeod 1980 = M. D. MacLeod, *Luciani Opera, Libelli 44-68*, 3, Oxonii 1980.
Mainoldi 1984 = C. Mainoldi, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris 1984.
Maltese 1997 = E. Maltese, *Platone*. Repubblica. *Presentazione di Luciano De Crescenzo. Con un saggio di Francesco Adorno. Traduzione di Giovanni Caccia*, Roma 1997.
Marquis 2017 = E. Marquis, *Lucien, Œuvres: Opuscules 55-57*, 12, Paris.
Marquis - Billault 2017 = E. Marquis - A. Billault (edd.), Mixis. *Le mélange des genres chez Lucien de Samosate*, Paris 2017.
Mestre 1997 = F. Mestre, *Retórica y diálogo contra el sirio*, «Synthesis» 4, 1997, 21-31.
Mestre 2012 = F. Mestre, *Declamation by Deceit: A Sophist's Trickery*, in J. Martínez (ed.), Mundus vult decipi. *Estudios intersciplinares sobre falsificación textual y literaria*, Madrid 2012, 237-246.
Nesselrath 1998 = H. -G. Nesselrath, *Lucien et le Cynisme*, «AC» 67, 1998, 121-135.
Richter 2017 = D. S. Richter, *Lucian of Samosata*, in D. S. Richter - W. A. Johnson (edd.), *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, New York 2017, 327-344.
Slings 2003 = S. R. Slings, *Platonis Rempublicam*, Oxonii 2003.
Solitario 2019 = M. Solitario, *La voce di Omero. Tecniche della citazione nei dialoghi filosofici di Luciano*, «Parole rubate» 19, 2019, 33-54.
Ureña 1995 = J. Ureña Bracero, *El diálogo de Luciano: ejecución, naturaleza, y procedimientos de humor*, Amsterdam 1995.
Wyss 2016 = B. Wyss, *Lukians sophistische Philosophen in den* Fugitivi, in A. Neumann-Hartmann - T. Schmidt (edd.), Munera Friburgensia*: Festschrift zu Ehren von Margarethe Billerbeck*, Bern 2016, 55-68.

Abstract: The aim of this paper is to investigate Lucian's treatment of the Iliadic and Platonic models in *Fugitivi*. As the final paragraphs set the stage for the rape of a woman by one of her husband's guests and communal sexual intercourse, the ending of the dialogue can be read as an effective exemplification of Lucian's *mixis*.

Morena Deriu
morena.deriu@gmail.com

N. Heinsius e l'uso del *Codex Neapolitanus* di Properzio in tre note ad Ovidio (con una lettera inedita)

Gennaro Celato

L'importanza che la figura di Nicolaas Heinsius (1620-1681) ha rivestito nello sviluppo della critica testuale è universalmente riconosciuta, benché solo da pochi decenni al suo nome sia stato riservato uno spazio adeguato nei manuali di storia della filologia classica[1]. Considerato uno dei più geniali critici di tutti i tempi, soprattutto nell'arte della congettura, a Nicolaas Heinsius si deve anche il merito di aver consultato e collazionato, nei suoi numerosi viaggi, un numero elevatissimo di manoscritti, ampliando la conoscenza delle fonti su molti autori antichi, e in particolare sui poeti latini di età augustea e tardo-antica[2]. Com'è noto, infatti, Heinsius fu editore di Claudiano (1650), Ovidio (1652 e 1658-1661), Pru-

---

* Hanno letto e commentato in anteprima questo lavoro: Michael D. Reeve, Giovanni Benedetto, Maria Luisa Chirico, Claudio Buongiovanni, Gianluca Del Mastro e Cristina Pepe. A loro va la mia sincera gratitudine. Ringrazio, inoltre, i revisori anonimi per i preziosi suggerimenti che mi hanno fornito.

[1] Per la biografia di N. Heinsius vd. Burman Junior 1742 e, soprattutto, Blok 1949. Quella di Blok è ancora l'unica biografia critica di cui disponiamo. Per una contestualizzazione dell'attività filologica di Heinsius nel panorama degli studi classici, oltre a Blok 1949, vd. Mueller 1869, 51-54; Sandys 1908, 323-326; Kenney 1974, 57-62; Timpanaro 2004, 23; De Stefani 2008. Sulla recente riscoperta di Heinsius, scrive De Stefani 2008, 273-274: «Until very recently, books on history of classical scholarship did not pay much attention to Heinsius – with the commendable exception of Müller and Sandys: Pfeiffer, for instance, granted him one hasty mention. Things changed remarkably from the '70's of the last century, when E. J. Kenney in his famous book scrutinized the role of Heinsius in the development of textual criticism from Renaissance to the 20th century».

[2] Timpanaro 2004, 23. Famosa è la definizione ὁ κριτικώτατος di Heinsius data da Bentley nella *Praefatio* all'edizione di Orazio (Amstelaedami 1711): cf. Blok 1949, 217. Anche Wilamowitz (1967, 71-72) non fece a meno di sottolineare la genialità di Heinsius: «Quasi nessuno afferrava in maniera così congeniale ciò che i poeti volevano dire, specialmente Ovidio, e il loro modo di esprimersi. [...] Emendava *et codicum et ingenii ope*, come appunto si usava fare, fornendo così un modello al quale si sono attenuti troppi che non avevano né il senso dello stile né l'*ingenium*. Ma l'avversione per le congetture inconsistenti non deve oscurare la nostra ammirazione per il genio del Heinsius».

«Commentaria Classica» 7, 2020, 45-62. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543100

denzio (1667), Virgilio (1676), Velleio Patercolo (1678) e Valerio Flacco (1680), e autore di una vasta raccolta di note su molti altri scrittori latini, in gran parte pubblicate postume negli *Adversariorum libri* (1742), a cura di Burman *junior*[3]. La sua copiosa produzione scientifica appare tanto più sorprendente se si pensa che, per gran parte delle sua vita, fu impegnato in attività diplomatiche, sia per conto della corte di Svezia che per le Province Unite, seguendo le orme del padre Daniel (1580-1655), anch'egli filologo classico, consigliere alla corte di Gustavo II di Svezia e poi professore e bibliotecario presso l'Università di Leida[4].

Sull'attività filologica di Nicolaas Heinsius, anticipatrice per alcuni aspetti di quella di Bentley e di Lachmann, sono stati espressi diversi giudizi, che hanno sostanzialmente insistito sul carattere di 'trapasso' della sua figura, «per metà umanista nel senso restrittivo del termine, per metà filologo consapevole di nuove esigenze»[5]. Se da un lato, infatti, nelle sue edizioni, individuò e utilizzò i migliori e più antichi codici, fornendo di essi collazioni molto accurate, dall'altro la sua abilità nel congetturare derivava da un metodo esclusivamente empirico, sviluppato e raffinato grazie ad una costante attività di versificatore latino[6]. La pratica del comporre in latino per le più svariate occasioni costituiva, infatti, tra i membri della cosiddetta *Respublica Litteraria*, una consolidata forma di comunicazione, utile anche nelle attività diplomatiche e spesso rivolta, per scopi encomiastici, ad importanti figure del mondo politico ed ecclesiastico[7].

Nel descrivere il metodo filologico di Heinsius è stato fatto notare come all'emendare «contra auctoritatem librorum veterum» preferisse il trovare nella tradizione manoscritta, attraverso la collazione di quanti più testimoni possibili, una conferma delle proprie congetture, e come nell'apparato di note ad un testo si servisse di uno stile 'retorico', privo di toni polemici e mirante a persuadere piuttosto che a suscitare aspri e in-

---

[3] Per un elenco degli scritti di Heinsius vd. Burman Junior 1742, 55-56.

[4] Su Daniel Heinsius vd. Lefèvre-Schäfer 2008.

[5] Timpanaro 2004, 23.

[6] I componimenti in latino furono pubblicati in un volume intitolato *Poemata*, di cui Heinsius curò più edizioni (Parigi 1646, Padova 1648, Leida 1653, Amsterdam 1666), accresciute di volta in volta di nuovi scritti: cf. Burman Junior 1742, 55.

[7] Sulla *Respublica Litteraria* vd. Dibon 1975; Bots-Waquet 2005; Fumaroli 2018. Sulla produzione in latino in età moderna cf. Waquet 2004; Celato-Chirico 2016; Leone 2007; Sanzotta 2020.

fruttuosi conflitti[8]. Nel caso poi di tradizioni manoscritte fortemente contaminate, in cui non risultasse semplice farsi un'idea chiara della qualità dei testimoni, come nel caso della tradizione ovidiana, Heinsius preferì spesso accontentarsi della mera raccolta delle *variae lectiones*, facendo affidamento, nella scelta delle migliori, sul proprio intuito e senso della lingua e sulla *vetustas* dei testimoni[9].

Un altro aspetto, tutt'altro che secondario, è l'accennata discendenza da Daniel, che assicurò a Nicolaas non solo una solida formazione classica e l'opportunità di perfezionarla con frequenti soggiorni all'estero, ma anche l'assegnazione di importanti cariche e l'accesso a prestigiosi cenacoli accademici, biblioteche, archivi privati e salotti nobiliari[10]. Scrive, infatti, Waquet sull'importanza delle parentele intellettuali: «Oltre a influire sull'assegnazione dei posti e delle cariche, esse facilitarono ai giovani talenti l'accesso a quella comunità relativamente chiusa che era la Repubblica delle lettere»[11].

La pratica del viaggio di formazione o *grand tour* in Italia fornì a Heinsius l'occasione non solo di perlustrare le più importanti biblioteche, ma anche di intrecciare una fitta rete di rapporti con studiosi locali, dai quali ricevette suggerimenti e un aiuto fattivo nel reperimento di oggetti antichi e di volumi rari, oltre che nella collazione di codici che non poté ispezionare di persona[12]. L'Italia costituiva naturalmente un contesto privilegiato per il reperimento di fonti letterarie e archeologiche sull'Antichità, benché, dal punto di vista degli studi classici, a quell'epoca apparisse, come è noto, in netto declino rispetto alla precedente e luminosa stagione umanistico-rinascimentale[13].

---

[8] L'espressione «contra auctoritatem librorum veterum» è usata da Heinsius in una nota a Claud. *in Ruf.* 1,9: «satis est, si tester, nihil a me tacite mutatum in auctore nostro contra auctoritatem librorum veterum, quos diligenter semper fideliterque expressi»: cf. De Stefani 2008, 275 n. 19. Il tema dello stile retorico delle note heinsiane è stato affrontato da Tarrant 1999.

[9] De Stefani 2008, 274 n. 18.

[10] Cf. Blok 1984, 3.

[11] Bots-Waquet 2005, 149.

[12] Sul tema del viaggio di formazione o *peregrinatio academica* vd. Dibon 1964; Dibon-Waquet 1984; Lomonaco 1987; Balsamo 2003. La descrizione dei viaggi in Italia di N. Heinsius è affrontata da Burman Junior 1742; Orbaan 1911; Kann 1914; Blok 1949, 127-183.

[13] Poco è stato scritto sulla condizione degli studi classici in Italia nel XVII secolo. Alcuni dati sono riportati in Ampolo 1996, Tosi 2002 e Celato 2019b.

I soggiorni di Heinsius nella penisola italiana furono due: il primo durò dal 1646 al 1648, il secondo dal 1651 al 1653. In occasione del primo soggiorno in Italia, Heinsius ebbe modo di visitare anche la città di Napoli. L'ingresso a Napoli avvenne il 4 maggio 1647, ma la permanenza fu interrotta prima del previsto, il 30 luglio, dopo appena tre mesi, a causa dello scoppio dei moti rivoluzionari capeggiati da Masaniello, che costrinsero Heinsius a lasciare tempestivamente la città via mare, per dirigersi alla volta di Livorno[14]. Delle ricerche condotte a Napoli, e precisamente nella biblioteca di San Giovanni a Carbonara, possediamo un minuto ragguaglio in una lettera inviata a Gronovio il 20 maggio 1647:

> inveni enim Grammaticorum nonnullorum opuscula, hactenus ni fallor inedita, magno mihi usui futura, quae omnino velim describere. Inter quos *Volusianus Messus*, quem alii *Cornelium Frontonem* volunt. Is fragmenta Ciceronis ac Sallustii multa citat, quae in eorum operibus frustra quaerantur. In phrasibus minus usitatis annotandis potissimum occupatur, quas ex quatuor auctoribus selegit, Virgilio, Terentio, ac iis, quos iam nominavi. Ubi Macrobii Saturnalia absolvero (quorum veterrimus codex, sed non multum a vulgatis editionibus diversus ad manum nunc est) ad Volusianum describendum transibo. Propertium et Ovidii Amatoria iam excussi, ut et Metamorphosin, literis Longobardicis scriptam, nec Florentino codice multo recentiorem; minus tamen bonum. Quod in iis omnibus locis, in quibus aqua mihi haeret, quaeque corrupta esse constat, vetus lectio penitus erasa sit, adeo quidem, ut ne vestigia quidem literarum supersint. Incipio profecto desperare, inventurum me codices auctoris illius, quales necessarii forent, bonam editionem procuraturo. Iuvat tamen me conferendi labor ille, quod coniecturae inter legendum subinde novae nascantur, nec infelices, de quibus ante non cogitaveram[15].

Tra i manoscritti visionati da Heinsius figura, dunque, anche il cosiddetto *Codex Neapolitanus* di Properzio, oggi Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, Gudiano Latino 224, il più antico testimone della tradizione properziana, utilizzato, com'è noto, per la prima volta proprio da Nicolaas Heinsius[16]. Sull'importanza del codice, scrive infatti Heyworth:

---

[14] Sul soggiorno napoletano di Heinsius vd. Blok 1984 e Dibon 1990.

[15] Burman 1727b, 3, 181. Vd. anche *ibid.* 569-570. Per la biblioteca di San Giovanni a Carbonara vd. Filangieri di Candida 1923; Gutiérrez 1966; Delle Foglie 2008 e 2009.

[16] Il codice ha assunto questa nuova nomenclatura dopo che fu acquistato a Napoli da Marquardus Gudius (1635-1689). Fu trasferito nel 1710, insieme a tutti gli altri codici appartenuti a Gudius, nella biblioteca di Wolfenbüttel. Cf. Butrica

«As the oldest manuscript N necessarily has value for the establishment of the text»[17]. Heinsius ne intuì precocemente il valore proprio per la sua *vetustas*, ma uno degli aspetti particolari, su cui il presente contributo intende porre l'attenzione, è l'utilizzo che ne fece per giustificare l'emendazione, ancora oggi adottata dagli editori, di un passo ovidiano palesemente corrotto e per il quale il codice properziano, riportando un'espressione analoga e in virtù della sua autorevolezza, si prestava ad offrire soccorso. Il passo in questione è *am.* 2,13,17, nel quale leggiamo (Ramírez de Verger 2006, 76):

saepe tibi sedit certis operata diebus,
qua tingit laurus Gallica turma tuas

Il poeta, rivolgendo una preghiera ad Iside affinché salvi l'amata Corinna che per partorire si trova in pericolo di vita, attesta la devozione della donna dicendo che ella per onorare la dea (*operata tibi*) spesso siede nei giorni prescritti (*saepe sedit certis diebus*) dove i sacerdoti Galli, in realtà officianti del culto della Grande Madre frigia, ma qui designati come sacerdoti di Iside, insanguinano i lauri evirandosi (*qua tingit laurus Gallica turma tuas*)[18]. La lezione *sedit* fu congetturata da Heinsius ed è riportata anche dal codice Lentiensis 329 (uno dei *codices recentiores* della tradizione ovidiana di XII/XIII sec.), mai collazionato però dall'olandese[19]; tutti gli altri testimoni riportano invece lezioni differenti e palese-

1984, 62-65; Fedeli 1965, XXXI-XXXII. La riproduzione digitale del manoscritto è disponibile all'indirizzo:
http://diglib.hab.de/wdb.php?distype=img&dir=mss%2F224-gud-lat.
Gli altri codici menzionati da Heinsius nel passo della lettera citato, tutti oggi custoditi presso la Biblioteca Nazionale di Napoli, sono il Neap. IV A 11 (*Grammatici latini*), il Neap. V B 10 (Macrobio), il Neap. IV F 3 (il famoso "Ovidio napoletano", contenente le *Metemorfosi*), il Neap. IV F 13 (*Ars amatoria* e *Amores*): cf. Blok 1984, 11 e Celato 2019a, 303.

[17] Heyworth 2007, ix.

[18] Per l'esegesi del passo in questione vd. Ramírez de Verger 1988.

[19] In realtà la congettura è riportata, stando all'apparato critico approntato da Ramírez de Verger, anche nei *Salmasiana excerpta*, una raccolta di *schedae* appartenute a Salmasius e poi cedute, nel 1637, a Gronovio, il quale le ricopiò all'interno di un'edizione ovidiana del 1555 stampata a Colonia (si tratta dell'attuale cod. Berolinensis Diez 8° 2564). La copia di Gronovio fu poi messa a disposizione di Heinsius. Gli *excerpta* di Salmasius furono ricavati dai codd. Parisinus 8242 e Divionensis 497, entrambi collazionati da Heinsius. Non contengono,

mente erronee: *dedit* PY, *recc. aliquot*; *meruit* S, y, *recc.*, h; *seruit* O4, *recc. aliquot*.

L'intervento correttivo di Heinsius confluì già nell'edizione degli *Amores* del 1652, priva tuttavia di commento. Le sue note ad Ovidio, infatti, furono pubblicate solo nella seconda edizione del 1658-1661 e ripubblicate poi, in forma accresciuta, nel 1727, nell'*editio cum notis variorum* a cura di Burman[20]. Nella seconda edizione ovidiana di Heinsius, la nota al passo in questione si presenta in una forma leggermente ridotta[21]: le aggiunte, contenenti il riferimento al codice napoletano di Properzio, infatti, furono ricavate da Burman dall'attuale codice Berol. Diez. 4° 1661 e pubblicate per la prima volta nella sua edizione, da cui ne riportiamo il contenuto (Burman 1727, 441):

> *Tibi dedit* Puteaneus[22]. Scribe, *sedit.* alter Mentelii[23], *dedit incertis.* unus meus[24], *cedit festis.* Art. Am. III. 635. *Cum sedeat Phariae sistris operata juvencae.*
> Trist. II 297.
> *Isidis aede sedens cur hanc Saturnia quaeret*

---

dunque, nulla di nuovo, se non le congetture di Salmasius stesso (una di queste congetture è citata da Heinsius in una nota a *epist.* 13,135, ma non col nome dell'autore, bensì con la sola indicazione generica dell'appartenenza ad una raccolta di *Observationes* di Gronovio). Cf. Reeve 1974, 162. Questi elementi non sono, a mio avviso, sufficienti a far dubitare della paternità della congettura, e non vanno, in ogni caso, ad inficiare il merito che spetta a Heinsius nell'aver motivato convincentemente l'emendazione.

[20] La più completa edizione delle note di Heinsius a Ovidio è quella di Fischer 1758.

[21] Cf. Heinsius 1661, 1, 252-253.

[22] Si tratta dell'attuale codice Par. lat. 8242.

[23] L'attuale codice Par. lat. 8430.

[24] Basandomi su Reeve 1974, 141, ritengo che il codice indicato con l'espressione *unus meus* sia l'Oxoniensis Bodl. Auct. S 5 7. Per i codici ovidiani collazionati da Heinsius, oltre a Reeve 1974 e 1976, vd. Munari 1948, 1950 e 1957; Kenney 1962; Anderson 1976 e il più recente Rivero 2016. Un utilissimo strumento di consultazione e di approfondimento bibliografico è il portale del progetto condotto dal gruppo di ricerca 'Nicolaus Heinsius' dell'Università di Huelva sulle *Metamorfosi* di Ovidio:
http://www.uhu.es/proyectovidio/pdf/descripcion.pdf.
All'interno del sito vi è una sezione appositamente dedicata ai *codices Heinsiani* (http://www.uhu.es/proyectovidio/esp/20_heinsiani.html). Per una recente ricognizione dei codici e delle edizioni ovidiane di Heinsius vd. anche Fàbregas 2016, XLVII-LI e LXII-LXIV.

Egerit Ionio Bosforioque mari.
Pont. I Eleg. I. 52.
Vidi ego, linigerae numen peccasse fatentem
Isidis, Isiacos ante sedere focos.
Tibull. I. Eleg. III.
Ut mea votivas persolvens Delia noctes
Ante sacras lino tecta fores sedeat.
Atque haec de sacris Isidis. Sed & quibuscunque in templis sedebant operatae. [...]

Foeminas Opi Deae sedentes fuisse operari solitas ex Macrobio cognoscimus libro I. capite X. & Jovi Propertius lib. II. Eleg. XIIX. (*sic*) ad Jovem:
Ante tuosque pedes illa ipsa adoperata sedebat.
Ubi *operata* codex Neapolitanus satis vetustus, quo sum usus, ut hic apud Nasonem, & loco ex Arte Amatoria jam producto. [...]

Prima di entrare nel merito della questione testuale, è opportuno fare almeno due precisazioni. La prima riguarda i codici di Properzio utilizzati da Heinsius. L'attuale codice Berol. Diez. oct. 2474, custodito presso la Deutsche Staatsbibliothek di Berlino, è un'edizione aldina del 1515 di Catullo, Tibullo e Properzio, contenete le annotazioni marginali di Petreius e di Heinsius[25]. Alla pagina 78v, Heinsius vergò un elenco di codici properziani, accompagnati da sigle[26], da lui collazionati:

V. Codex meus
A. Codex Vossianus
M. Mentelianus
S. Scaligeri excerpta qui Vaticano codice videtur usus nam libro II Eleg. I semel est ascriptum Non habetur in Vatic.
N.B. p. 95 b citantur codices Ubaldini et Cremonensis Episcopi et Puccii.
F. Excerpta Francisci Modii
E. Vet. Ed. Regii Lepidi 1481 ex bibl. Leid.
G. Vet. Ed. Venet. 1475. accepi ???? ab Hadr. Wallio. margine codicis manu viri docti varias lectiones passim simul adscriptas.

Quasi sicuramente alla mano di Burman si deve poi l'aggiunta in basso alla pagina:

[25] Notizie sulla storia di questo manoscritto sono riportate da Butrica 1980, 5-9. Cf. anche Bellido Díaz 2011, 123-200.
[26] L'uso delle sigle risale già a Poliziano.

Scaligeri Codicis excerpta habuit Heins. ab Illustr. Const. Hugenio Zulichemio, ut patet ex eius notis ad Vell. Pater. II. 87. p. 463.

Il «codex meus» designato con la sigla V è l'attuale London, British Library Burney 241[27]; il codice indicato con la sigla M è l'attuale Leiden, Universiteitsbibliotheek B.P.L. 133A[28]; difficile invece dire, senza una ricognizione completa delle note, quale dei quattro vossiani Heinsius designi con la sigla A[29]. Dall'elenco dei manoscritti, inoltre, si potrebbe dedurre che le note apposte da Heinsius a margine del codice Berol. Diez. oct. 2474 siano precedenti alla collazione del Properzio napoletano.

La seconda precisazione attiene al verso di Properzio (2,28,45: *Ante tuosque pedes illa ipsa adoperata sedebat*) citato nella nota: la forma *sedebat*, che non trova alcun riscontro nella tradizione manoscritta, è evidentemente un errore di trascrizione per *sedebit*, presente invece nell'edizione aldina utilizzata da Heinsius (109r), oltre che nel codice napoletano[30].

Veniamo ora al contenuto della nota. Dopo aver riportato le varianti riscontrate in altri testimoni e aver avanzato la propria proposta congetturale, Heinsius elenca prima alcuni luoghi ovidiani e non solo, in cui si parla del culto di Iside; passa poi a specificare che la notizia di donne *sedentes* che solevano *operari* in onore della dea Opi fosse riportata in un passo dei *Saturnalia* di Macrobio[31] e nel verso di Properzio menzionato, appartenente, tra l'altro, ad un componimento tematicamente affine a quello ovidiano, poiché contenente un'invocazione a Giove affinché salvi Cinzia dal pericolo di una grave malattia. Benché riporti il verso con la lezione *adoperata* trasmessa da altri testimoni, Heinsius lascia chiaramente intendere come la variante *operata* del *Codex Neapolitanus* sia da tenere in considerazione proprio perché trasmessa da un testimone *satis vetustus*, degno quindi della massima attenzione, e come l'espressione *operata sedebat*, presentando delle evidenti analogie con il verso degli *Amores* in questione e con *ars* 3,635, possa avvalorare la proposta emendatoria. In

---

[27] Butrica 1984, 245.

[28] *Ibid.*, 240-241.

[29] Vd. *ibid.*, 341.

[30] Cf. f. 33r (corrisponde alla p. 67 della riproduzione digitale, disponibile all'indirizzo internet segnalato *supra* n. 16).

[31] Macr. *Sat.* 10,21: *Huic deae sedentes vota concipiunt terramque de industria tangunt demostrantes ipsam matrem terram esse mortalibus adpetendam.*

realtà, il *Codex Neapolitanus* presenta la lezione *operta*[32], ma, a riprova dell'eccezionale intuito di Heinsius, è da segnalare il fatto che, a piè della pagina 109r del codice Berol. Diez. oct. 2474, egli avesse già formulato la congettura *operata*, annotando «lege *Isi operata* vel *lino, Isi, adoperata*»[33], e che sia Fedeli che Heyworth abbiano adottato la medesima lezione, riprendendola però dal codice *P* (Par. lat. 7989), mai collazionato da Heinsius.

Un esempio invece di uso inverso, questa volta di un *locus* ovidiano, per avvalorare una congettura a Properzio (1,15,5: *et potes hesternos manibus componere crinis*), poi confermata dal *Codex Neapolitanus*, si ha in *ars* 3,154: *Hesternam credas; illa repexa modo est*. Nella nota al testo si legge (Heinsius 1661, 1, 391):

> *Hesternam credas.*] Hinc emenda Propertium lib. I. Eleg. XV.
> *Et potes hesternos manibus componere crines.*
> Ita diu est quod scribendum vidi[34]. quam conjecturam confirmavit postea Neapolitanus codex satis vetustus, & alter, qui penes me exstat[35]. [...]

La presenza dell'aggettivo *hesternus* in Ovidio, usato in riferimento alle chiome, indusse Heinsius ad ipotizzare che potesse ricorrere anche nel passo properziano, dove altri codici riportavano la variante *externos*[36]. La conferma alla sua congettura arrivò poi dalla collazione del manoscritto napoletano.

Che il *Codex Neapolitanus* di Properzio fosse giustamente considerato da Heinsius un testimone particolarmente importante della tradizione è dimostrato anche nella nota a *epist.* 4,150 (*Heu! ubi nunc fastus altaque verba iacent*), in cui Heinsius rileva una corrispondenza con Prop. 4,3,11 (Burman 1727, 53):

---

[32] Vd. *supra* n. 30.

[33] Al margine Heinsius annota la lezione del codice *V* («codex meus») *adoperata*, e del codice *A*, *adoperta*, nell'interlinea, invece, è annotata la lezione del codice *M*, *operta*.

[34] Sicuramente Heinsius si riferisce alla nota apposta al codice Berol. Diez. oct. 2474 a p. 87r: «leg. *hesternos* V. Ovid. *saepe iacere Hesternam credas illa repexa modo est* de coma».

[35] In forma ridotta, la nota è presente anche Heinsius 1742, 670. La lezione *hesternos*, oltre che dal *Neapolitanus*, è trasmessa anche dal cod. Leidensis Vossianus Lat. O 38 e dal Paris. lat. 7989: cf. Fedeli 1980, 47. L'espressione *penes me exstat* fa riferimento al codice *V*: vd. *supra*.

[36] *Ibid.*: *externos* F Δ: *esternos* V^2. Cf. anche Heyworth 2007, 22.

Propert. IV. Eleg. 3.
Haec ne marita fides? pactae heu ubi nunc mihi noctes?
Cum rudis urgenti brachia victa dedi.
Sic scribo ex vestigiis veterum codicum. Neapolitanus vetustus, *et parce avia mihi noctes.* alii, *hae nunc pactae mihi noctes*, vel, *et pactae sunt mihi noctes.* vel, *et pactae jam mihi*[37].

Partendo dal commento al testo ovidiano e notando che i termini *heu ubi nunc* ricorrono anche in un verso di Properzio, trasmesso però in una forma palesemente corrotta, lo studioso coglie l'occasione per elencare alcune varianti, di cui una trasmessa proprio dal codice napoletano e che è ancora quella adottata da Fedeli, benché tra *cruces*: *haecne marita fides et †parce avia† noctes*[38]. Di fronte a questo specifico caso di *locus deperditus*, Heinsius ad un qualsiasi intervento emendatorio «contra auctoritatem veterum codicum» preferisce la semplice raccolta di tutte le varianti ricavate dai testimoni collazionati e l'adozione di un criterio di scelta basato sulla loro *vetustas*, benché non sufficiente, in questo caso, a ridare plausibilità al senso del verso. È bene precisare, tuttavia, che non sempre Heinsius seguì quanto riportato dal *Codex Neapolitanus*, come, ad esempio, per la lezione *aquis* di 4,11,102, l'ultima parola dell'opera di Properzio. Qui egli preferì correggere con *avis*, congettura adottata da Fedeli, ma non da Heyworth.

A confermare la particolare attenzione riservata da Heinsius al codice napoletano di Properzio concorre anche la corrispondenza privata. Egli, durante il suo secondo soggiorno in Italia, benché, dopo l'esperienza rivoluzionaria di Masaniello in cui si trovò coinvolto, non si fosse più recato a Napoli, non smise di interessarsi al codice[39]. Ad accompagnare Heinsius

---

[37] Anche in questo caso, lo stralcio della nota, che abbiamo riportato, fu edito per la prima volta da Burman (cf. Heinsius 1661, 1, 31-32, dove, appunto, manca proprio la parte relativa al *Codex Neapolitanus*). In una versione molto ridotta, la nota è presente anche in Heinsius 1742, 743: «*et pactae sunt mihi noctes*) lege, *ubi pactae jam mihi noctes?* vel *ubi pactae heu jam mihi noctes?* vide diversas lectiones. Dixi ad Epistolam IV Nasonis 50. in additis».

[38] Fedeli 1965, 18. Altri editori, come Mueller, Housman, Haupt, provarono con congetture a sanare il guasto della tradizione, ma nessuna di esse risulta pienamente soddisfacente: cf. *ibid.*, 124. Heyworth 2007, 157 riporta *et pacta haec foedera nobis*, seguendo Watt 1992, 237.

[39] Vd. Blok 1984, 29. La corrispondenza di N. Heinsius è stata parzialmente pubblicata, oltre che in Burman 1711 e 1727b, anche in Bernardi 1882, Battistini 1932; Bots 1971; Blok 1949, 1984 e 1985; Dibon-Waquet 1984.

in questo secondo viaggio nella penisola fu Lucas Langermann, studioso e diplomatico di origini amburghesi[40]. Fu quest'ultimo, infatti, a recarsi a Napoli e a visionare il manoscritto, dandone tempestiva notizia a Heinsius in una lettera inedita, custodita presso la Universiteitsbibliotheek di Leida (ms. Bur F 12):

Nicolao Heinsio Suo
Lucas Langermannus
S.p.d.

Neapolim attigi feliciter. [...] Neapoli hic statim Severinu(m)[41] adii qui te salvere iubet. inde Pellegrinu(m)[42] qui me deduxit statim huc illuc. de libris etiam promisit daturu(m) se operam omne(m) ut si quos annotarem, haberem. feci inter quos tuos o(mn)es et Ovidium Viviani. In librariis coepi pervestigare. Incidi in Geoponicos Scriptores. Epictetu(m) collatu(m) strenue. Epistolas Graecanicas ex parte collatas, etc. De Manuscriptis nulla spes. adii Ioanne(m) Carbonariu(m) sed

---

[40] Lucas Langermann (1625-1686), dopo gli studi giuridici ad Amburgo, si trasferì in Olanda, dove ebbe modo di perfezionare la propria formazione filologica ed entrare in contatto con illustri studiosi, tra cui D. Heinsius e J. F. Gronovio. Intraprese nel 1651, al seguito di Nicolaas Heinsius, un viaggio in Italia, terminato il quale, entrò al servizio della corte di Svezia come diplomatico. Divenuto dottore in legge a Tubinga nel 1655, si ristabilì definitivamente nella propria città natale, svolgendo anche qui attività amministrativa. Vd. Moller 1744, 1, 330-332; *Allgemeine Deutsche Biographie*, 17, 1883, 683-684 (https://www.deutsche-biographie.de/sfz48089.html); Rivero 2016, 384 e n. Alcune lettere di Langermann sono state pubblicate in Blok 1985, 87-89 e 103-107. Langermann donò a Heinsius il codice Guelferbytanus 3034/Aug. 13.9 (come riferisce lo stesso Heinsius in Bodl. Auct. S V 8), lo informò del *fragmentum Hauniense* Bibl. Reg. Ny Kgl. S. 56 2°, gli regalò il *fragmentum chartaceum Oxoniense* Bodl. Auct. F.2.4 e un esemplare dell'edizione ovidiana di S. Colineus, contenente al margine la collazione di un codice sconosciuto: vd. Reeve 1974, *passim* e il portale
http://www.uhu.es/proyectovidio/esp/20_heinsiani.html.
Langermann, inoltre, collazionò per Heinsius il *fragmentum Caesenas* delle *Metamorfosi*, solo di recente riscoperto da Rivero 2016.

[41] Marco Aurelio Severino (1580-1656) fu un noto medico di origini cosentine; nominato lettore di chirurgia presso lo Studio di Napoli, prese parte attiva alla vita culturale della città, anche come membro di prestigiose accademie, tra cui quella degli Oziosi: vd. *DBI* 92, 2018, 359-363.

[42] Camillo Pellegrino (1598-1663) fu uno storico e antiquario capuano, autore di una storia della Campania antica, intitolata *Apparato alle Antichità di Capua o vero Discorsi della Campania Felice* (Napoli, 1651): vd. Ferone 2007-2008; Celato 2016 e 2018. Per i rapporti tra Pellegrino e Heinsius vd. Celato 2019a.

peregre aberat pater cui commendabar. Cras iussus redire. De propertio tuo agam ante o(mn)ia. [...] Monachos ad S. Iohanne(m) Carbonariu(m) tentabo quantu(m) possu(m) de Mss.is vendendis. Nihil restat nisi ut me amari a te petam. Vale.

Dabam Neapoli die Veneris. sine die et consule quia Calendarium deest. [...]

In bibliotheca Carbonaria Propertiu(m) inveni. alium etiam ms.tum simul exposui quem inspiciam nonnunquam. Notas Joannis Parrhasii vel varias lectiones, in Valeriu(m) Flaccu(m) etiam et Dioscoridem maiusculis literis conscriptum. q(uo)d de illis futuru(m) adhuc nescio an absolutus sim q(uo)d fieri utiq(ue) debet. Cras incipia(m) volente Deo. Interim bibliotheca est optima. sed spei nihil de emendas (*sic*) quibusdam[43].

L'espressione «De propertio tuo agam ante o(mn)ia», contenuta nella lettera, benché risulti piuttosto vaga, lascia almeno intendere come la ricerca e la collazione di questo manoscritto fossero al centro degli interessi di Heinsius e della visita di Langermann alla biblioteca di San Giovanni a Carbonara. Inoltre, anche nell'ultima parte della lettera, che è evidentemente una postilla aggiunta prima dell'invio per fornire un ragguaglio dell'avvenuta esplorazione della biblioteca, si fa un cenno esplicito al *codex* properziano: «In bibliotheca Carbonaria Propertiu(m) inveni».

La lettera è priva di data, ma dalla corrispondenza, anch'essa quasi del tutto inedita, tra Heinsius e l'erudito romano Cassiano dal Pozzo possiamo dedurre che fu scritta, con ogni probabilità, il 18 gennaio 1653[44]. In

[43] Langermann tentò di acquistare dai monaci del convento di San Giovanni a Carbonara il manoscritto di Dioscoride (Bibl. Naz. Nap. Ms. ex-Vind. Gr. 1), offrendo in cambio un'edizione a stampa del medesimo autore e una somma di denaro. L'affare non andò in porto a causa dell'assenza, in quei giorni, del padre superiore, al quale spettava di concedere o meno il permesso di vendere il codice. Cf. Blok 1949, 135 e n. 1: «Lucas probeerde bijvoorbeeld in Napels de monniken een handschrift van Dioscorides af te troggelen door hun een gedrukt exemplaar in ruil aan te bieden! Bovendien gaf hij nog geld toe. Die ruil ging ditmaal niet door, omdat de vader overste niet aanwezig was; anders waren zij gaarne op zijn voorstel ingegaan. "Solo autem hoc metu se terreri aiebant, cum libri illi vix sint usui nec a quoquam illorum intelligantur et contra tot alii illis desint, qui pro his possint reparari"».

[44] Cassiano dal Pozzo (1588-1657) fu un collezionista d'arte e antiquario di origini torinesi, trascorse gran parte della vita a Roma al seguito della famiglia Barberini. Fu uno dei principali esponenti dell'ambiente culturale romano della prima metà del Seicento. Cf. *DBI* 32, 1986, 209-213 e Herklotz 1999. Per l'epistolario di dal Pozzo vd. Lumbroso 1875; Nicolò 1991. Sull'ambiente culturale romano di età barocca vd. Rietbergen 2006; Herklotz 2012 e 2017.

una lettera di dal Pozzo del 17 gennaio si dice infatti: «Il S. Langermanno domani è di partenza per Napoli con la comitiva del Procaccio; gl'ho dato lettere per i SS.ri Camillo Pellegrino, e Marc'Aurelio Severino, et ho pregato quelli, se potessero fargli veder manoscritti antichi di Poeti massime Latini, a volerlo fare: l'intento suo è di fermarsi poco»[45]. Il soggiorno di Langermann a Napoli fu effettivamente breve; lo stesso dal Pozzo, in una lettera a Heinsius del 7 febbraio, ci informa, infatti, anche del ritorno a Roma dell'amburghese, non mancando di sottolineare come la missione a Napoli avesse tra gli obiettivi quello di procurare a Heinsius volumi a lungo ricercati e attinenti, in particolare, agli studi ovidiani: «Il S. Langermanno è tornato da Napoli con buona salute, e contento d'haver trovato alcuni Libri a suo gusto, e fattone compra, e particolarmente d'un'Ovidio, che non sia p(er) dispiacere a V.S.»[46].

Una vastissima conoscenza della letteratura antica, un raffinato senso della lingua, una spiccata inclinazione per la composizione in latino, un innato intuito per la congettura fanno di Nicolaas Heinsius una figura imprescindibile nel panorama degli studi classici. Riguardo poi ai temi specifici affrontati nel presente contributo, appare evidente che, grazie a queste sue particolari doti, Heinsius riuscì ad intuire prima di tutti l'importanza del *Codex Neapolitanus* nella tradizione manoscritta properziana per la sua qualità e *vetustas*, che ne consentivano l'uso nell'emendazione o nella scelta di una variante anche per i passi di altri autori, come per Ovidio nei casi esaminati. Nel riconoscere il rilievo del codice, Heinsius si dimostrò più acuto anche di un suo illustre successore ed editore di Properzio, Karl Lachmann, il quale, come ha fatto notare Butrica, non ne comprese adeguatamente il valore, pur avendone fatto largo uso: «Neither of Lachmann's editions of Propertius has earned -or deserves - the status of his Lucretius [...]. The earlier of the two editions of Propertius (Leipzig 1816), published when Lachmann was 23, is by far the more important, being the first edition to make significant use of the codex Neapolitanus (Wolfenbuttel Gudianus lat 224, of about 1200, known to editors as N); Burman knew some readings from the collations of Heinsius but had no notion of its importance. Nor did Lachmann fully appreciate it»[47].

---

[45] Universiteitsbibliotheek Leiden (UB) Bur Q 16, fasc. Puteanus, 41-106/Vonhornn

[46] UB Bur Q 16, fasc. Puteanus, 41-106/Vonhornn. Al 7 febbraio risale l'unica altra lettera spedita da Langermann a Heinsius da Napoli (UB Bur F 12).

[47] Butrica 1984, 3-4. Un parere analogo è espresso anche da Fedeli 1996, 373: «In realtà egli [Lachmann] utilizzò sistematicamente e quasi esclusivamente il

Bibliografia

Ampolo 1996 = C. Ampolo, *Per una storia delle storie greche*, in *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, 1, *Noi e i Greci*, Torino 1996, 1015-1084.

Anderson 1976 = W. S. Anderson, *Identification of another Heinsian manuscript*, «CQ» 26, 1976, 113 s.

Balsamo 2003 = J. Balsamo, *Le voyage d'Italie et la formation des élites françaises*, «Renaissance & Reformation» 27/2, 2003, 9-21.

Battistini 1932 = M. Battistini, *Documenti italiani nella Biblioteca Universitaria di Amsterdam. Corrispondenza del Vossio e dell'Heinsio*, «Rivista storica degli Archivi Toscani» 4, 1932, 206-224.

Bellido Díaz 2011 = J. A. Bellido Díaz, *Las notas a Catulo de A. Petreius y N. Heinsius (Berol. Diez. oct. 2474)*, «ExClass» 15, 2011, 123–200.

Bernardi 1882 = J. Bernardi, *Lettere di Nicolò Heinsius a Cassiano dal Pozzo*, «Archivio Veneto» 23, 1882, 316-325.

Blok 1949 = F. F. Blok, *Nicolaas Heinsius in dienst van Christina van Zweden*, Delft 1949.

Blok 1984 = F. F. Blok, *Nicolaas Heinsius in Napels (april-juli 1647)*, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 125, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, Amsterdam 1984.

Blok 1985 = F. F. Blok, *Seventy-seven Neo-Latin letters*, Groningen 1985.

Blok 2000 = F. F. Blok, *Isaac Vossius and his Circle. His life until his farewell to Queen Christina of Sweden 1618-1655*, Groningen 2000.

Bots 1971 = J. A. Bots, *Correspondances de Jacques Dupuy et de Nicolas Heinsius (1646-1656)*, La Haye 1971.

Bots-Waquet 2005 = H. Bots - F.Waquet, *La Repubblica delle Lettere*, Bologna 2005 (ed. or. *La République des Lettres*, Paris 1997).

Burman 1711 = P. Burman, *Marquardi Gudii et Claudii Sarravii Epistolae…*, Lugduni Batavorum 1711.

Burman 1727a = P. Burman, *Publii Ovidii Nasonis Opera Omnia…*, Amstelodami 1727.

Burman 1727b = P. Burman, *Sylloges epistolarum a viris illustribus scriptarum tomi quinque … per P. Burmannum*, 1-5, Leidae 1727.

Burman Junior 1742 = P. Burman Junior, *De vita viri inlustris Nicolai Heinsii Dan. Fil. Commentarius*, in *Nicolai Heinsii Dan. Fil. Adversariorum libri IV…*, Harlingae 1742, 1-58.

Groninganus e il Neapolitanus, mentre degli altri vengono date solo sporadiche notizie; e, colpa ancor più grave, se del Neapolitanus seppe riconoscere la maggiore vetustà, tuttavia lo considerò inferiore al Groninganus: in tal modo la sua edizione finisce per essere basata fondamentalmente su un codice della fine del XV sec., da tempo eliminato dagli apparati critici perché ampiamente interpolato».

Butrica 1980 = J. L. Butrica, *Pontanus, Puccius, Pocchus, Petreius, and Propertius*, «RPL» 3, 1980, 5-9.

Butrica 1984 = J. L. Butrica, *The Manuscript Tradition of Propertius*, Toronto 1984.

Celato 2016 = G. Celato, *Agli albori della moderna storiografia sulla Campania antica: l'Apparato alle Antichità di Capua di Camillo Pellegrino*, in *Sulle orme degli Antichi. Scritti di filologia e storia della tradizione classica offerti a Salvatore Cerasuolo*, Lecce-Brescia 2016, 165-181.

Celato 2018 = G. Celato, *L'Antiquaria campana del Seicento: la biografia latina di Camillo Pellegrino scritta da Francesco Maria Pratilli (una traduzione con note)*, «Rivista di Terra di Lavoro - Bollettino on-line dell'Archivio di Stato di Caserta» 14, 2, 2018, 43-60.

Celato 2019a = G. Celato, *Per i rapporti di Camillo Pellegrino con il mondo culturale romano*, «Eikasmos» 30, 2019, 293-312.

Celato 2019b = G. Celato, *Sulla condizione degli studi classici in Italia nel Seicento: appunti dall'epistolario di N. Heinsius*, «A&R» n. s. 13, 1-2, 2019, 149-159.

Celato-Chirico 2016 = G. Celato - M. L. Chirico, *La poesia encomiastica latina per Carlo di Borbone*, «A&R» n. s. 10, 1-2, 2016, 41-68.

De Stefani 2008 = C. De Stefani, *Remarks on the art of conjecturing: Heinsius, Bentley, Housman (and Pasquali)*, in P. Hummel - F. Gabriel (edd.), *Vérité(s) philologique(s). Études sur les notions de vérité et de fausseté en matière de philologie*, Paris 2008, 271-283.

Delle Foglie 2008 = A. Delle Foglie, *Nuove ricerche sulla Biblioteca di San Giovanni a Carbonara a Napoli e sul mecenatismo di Girolamo Seripando*, «Analecta Augustiniana» 71, 2008, 187-202.

Delle Foglie 2009 = A. Delle Foglie, *La Brava Libraria di S. Giovanni a Carbonara e il Vat. Lat. 11310*, in R. M. Borraccini (a c. di), *Dalla* notitia librorum *degli inventari agli esemplari: saggi di indagine su libri e biblioteche dai codici Vaticani latini 11266-11326*, Macerata 2009, 327-345.

Dibon 1964 = P. Dibon, *Le voyage en France des étudiants neerlandais au XVIIème siècle*, La Haye 1964.

Dibon 1975 = P. Dibon, *L'Université de Leyde et la République des Lettres au 17e siècle*, «Quaerendo» 5, 1975, 5-38.

Dibon-Waquet 1984 = P. Dibon - F. Waquet, *Johannes Fredericus Gronovius. Pèlerin de la république des lettres. Recherches sur le voyage savant au XVIIe siècle*, Genève 1984.

Dibon 1990 = P. Dibon, *Naples et l'Europe savante dans la seconde moitié du XVII^e^ siècle*, in *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, Napoli 1990, 291-311.

Fàbregas 2016 = P. Fàbregas, *Edición crítica y comentario textual del libro X de las* Metamorfosis *de Ovidio*, Tesis Doctoral Universitat de Barcelona 2016.

Fedeli 1965 = P. Fedeli, *Properzio. Elegie. Libro IV*, Bari 1965.

Fedeli 1980 = P. Fedeli, *Sesto Properzio. Il primo libro delle elegie*, Firenze 1980.

Fedeli 1996 = P. Fedeli, *Il Properzio del Lachmann*, in *Commentatori e traduttori di Properzio dall'Umanesimo a Lachmann*, Atti del Convegno Internazionale, Assisi 28-30 ottobre 1994, Assisi 1996, 355-377.

Ferone 2007-2008 = C. Ferone, *Camillo Peregrino junior storico della Campania antica*, «Capys» 40, 2007-2008, 55-65.

Filangieri di Candida 1923 = R. Filangieri di Candida, *La Chiesa e il Monastero di San Giovanni a Carbonara*, «ASPN» n. s. 9, 1923, 5-135.

Fischer 1758 = J. F. Fischer (ed.), *Nic. Heinsii Commentarius in P. Ovidii Nasonis opera omnia*, 2, Lipsiae 1758.

Fumaroli 2018 = M. Fumaroli, *La Repubblica delle Lettere*, Milano 2018 (ed. or. *La République des Lettres*, Paris 2015).

Gutiérrez 1966 = D. Gutiérrez, *La Biblioteca di San Giovanni a Carbonara di Napoli*, «Analecta Augustiniana» 29, 1966, 59-212.

Heinsius 1652 = N. Heinsius (ed.), *Operum P. Ovidii Nasonis editio nova, accurante Nicolao Heinsio, Dan. fil.*, 1-3, Amstelodami 1652.

Heinsius 1661 = N. Heinsius (ed.), *Operum P. Ovidii Nasonis editio nova, Nic. Heinsius Dan. fil. recensuit ac notas addidit*, 1-3, Amstelodami 1658-1661.

Heinsius 1742 = N. Heinsius, *Nicolai Heinsii Dan. Fil. Adversariorum libri IV numquam antea editi. In quibus plurima veterum Auctorum, Poetarum praesertim, loca emendantur et illustrantur. Subjiciuntur ejusdem Notae ad Catullum et Propertium nunc primum productae. Curante Petro Burmanno, juniore…*, Harlingae 1742.

Herklotz 1999 = I. Herklotz, *Cassiano dal Pozzo und die Archäologie des 17. Jahrhunderts*, München 1999.

Herklotz 2012 = I. Herklotz, *La Roma degli antiquari. Cultura e erudizione tra Cinquecento e Settecento*, «Studi sulla cultura dell'antico» 8, Roma 2012.

Herklotz 2017 = I. Herklotz, *Apes Urbanae*, Città di Castello 2017.

Heyworth 2007 = S. J. Heyworth (ed.), *Sexti Properti elegos*, Oxonii 2007.

Kann 1914 = A. H. Kann, *Nicolaas Heinsius in Italie*, «Onze Eeuw» 14, 1914, 14/3, 361-389 e 14/4, 57-74.

Kenney 1962 = E. J. Kenney, *The Manuscript Tradition of Ovid's Amores, Ars Amatoria, and Remedia Amoris*, «CQ» 12, 1962, 1-31.

Kenney 1974 = E. J. Kenney, *The Classical Text. Aspects of Editing in the Age of the Printed Book*, Berkeley - Los Angeles - London 1974.

Lefèvre-Schäfer 2008 = E. Lefèvre - E. Schäfer (edd.), *Daniel Heinsius. Klassischer Philologe und Poet*, Tübingen 2008.

Leone 2007 = M. Leone, Geminae Voces*: poesia in latino tra Barocco e Arcadia*, Galatina 2007.

Lomonaco 1987 = F. Lomonaco, *Il viaggio in Italia di Johannes Fredericus Gronovius negli anni 1640-1641 (con tre lettere inedite)*, «GCFI» 66, 1987, 499-533.

Lumbroso 1875 = G. Lumbroso, *Notizie sulla vita di Cassiano Dal Pozzo … con alcuni suoi ricordi e una centuria di lettere*, Torino 1875.

Moller 1744 = J. Moller, *Cimbria literata*..., 3, Hauniae 1744.

Mueller 1869 = L. Mueller, *Geschichte der klassischen Philologie in den Niederlanden*, Leipzig 1869.
Munari 1948 = F. Munari, *Sugli "Amores" di Ovidio*, «SIFC» 23, 1948, 113-152.
Munari 1950 = F. Munari, *Codici heinsiani degli «Amores»*, «SIFC» 24, 1950, 161-165.
Munari 1957 = F. Munari, *Manoscritti ovidiani di N. Heinsius*, «SIFC» 29, 1957, 98-114.
Nicolò 1991 = A. Nicolò, *Il carteggio di Cassiano dal Pozzo. Catalogo*, Città di Castello 1991.
Orbaan 1911 = J. A. F. Orbaan, *Bescheiden in Italië omtrent Nederlandsche Kunstenaars en Geleerden,* 1, La Haye 1911.
Ramírez De Verger 1988 = A. Ramírez De Verger, *The Text of Ovid,* Amores *2.13.17-18*, «AJPh» 109, 1988, 86-91.
Ramírez De Verger 2006 = A. Ramírez De Verger, *P. Ovidius Naso. Carmina amatoria*, Monachii et Lipsiae 2006.
Reeve 1974 = M. D. Reeve, *Heinsius's manuscripts of Ovid*, «RhM» 117, 1974, 133-166.
Reeve 1976 = M. D. Reeve, *Heinsius's manuscripts of Ovid: a supplement*, «RhM» 119, 1976, 65-78.
Rietbergen 2006 = P. Rietbergen, *Power and Religion in Baroque Rome*, Leiden 2006.
Rivero 2016 = L. Rivero, *N. Heinsius's* Fragmentum Caesenas *of Ovid's* Metamorphoses *rediscovered*, «CQ» 66, 2016, 384-394.
Sandys 1908 = J. E. Sandys, *A History of classical scholarship. II. From the revival of learning to the end of the eighteenth century (in Italy, France, England, and the Netherlands)*, Cambridge 1908.
Sanzotta 2020 = V. Sanzotta (ed.), *Una lingua morta per letterature vive: il dibattito sul latino come lingua letteraria in età moderna e contemporanea*, Atti del convegno internazionale di studi (Roma, 10-12 dicembre 2015), Leuven 2020.
Tarrant 1999 = R. Tarrant, *Nicolas Heinsius and the Rhetoric of Textual Criticism*, in *Ovidian Transformations: Essays on the Metamorphoses and its Reception*, «Cambridge Philological Society», Suppl. 23, Cambridge 1999, 288-300.
Timpanaro 2004 = S. Timpanaro, *La genesi del metodo del Lachmann*, Torino 2004[2] (Firenze 1963).
Tosi 2002 = R. Tosi, *Appunti sulla storia dell'insegnamento delle lingue classiche in Italia*, «Quaderni del CIRSIL» 2, 2012, 121-128.
Waquet 2004 = F. Waquet, *Latino. L'impero di un segno*, Milano 2004 (ed. or. *Le latin ou l'empire d'un signe: XVI*^{e}*-XX*^{e} *siècle*, Paris 1998).
Watt 1992 = W. S. Watt, *Propertiana*, «MH» 49, 1992, 233-238.
Wilamowitz 1967 = U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Storia della filologia classica*, trad. it. a cura di F. Codino, Torino 1967 (ed. or. Leipzig 1927[3]).

Abstract: The famous philologist Nicolaas Heinsius (1620-1681) was the first to understand the importance of the *Codex Neapolitanus* of Propertius, appearing

in this particular case more insightful than a later editor of note, Karl Lachmann. Heinsius also used the manuscript also to find support for some of his conjectures on Ovid.

GENNARO CELATO
gennaro.celato@unicampania.it

Alcidamas' *Encomia*: a reassessment of the sources

Paola Bassino

Introduction

Alcidamas was a key figure in the Greek cultural landscape of the fifth and fourth century BC[1]. Tradition reports that he interacted with some of the most famous and important intellectuals of Classical Athens. He was a pupil of the Sophist Gorgias and even succeeded him as the head of his school[2]. Notably, he developed an intense rivalry with Isocrates, another famous pupil of Gorgias, which was based mainly on their contrasting opinions about written and oral speech[3]. Some ancient writers suggest that he was teacher of Aeschines[4] and that Demosthenes read his works[5]. But despite the fame that he seems to have enjoyed during his lifetime, he soon started to be heavily criticised: Aristotle, for instance, uses quotes from Alcidamas to give examples of 'frigidity of style' (τὰ δὲ ψυχρά) on the basis of his excessive use of compound words, strange words, epithets, and metaphors[6]. Judgements like this may perhaps have had an impact on

---

[1] For an introduction to Alcidamas see Edwards 2007 and most recently Alexiou 2020, 43-51.

[2] Suda s.v. *Gorgias*: διδάσκαλος […] Ἀλκιδάμαντος τοῦ Ἐλεάτου, ὅς αὐτοῦ καὶ τὴν σχολὴν διεδέξατο, «teacher of […] Alcidamas of Elea, who succeeded him as head of his school». Text and translation from Suda On Line, https://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-html/index.html, accessed 19-06-2020. All other texts and translation are taken from the relevant and most recent Loeb editions, unless otherwise stated.

[3] Against Isocrates, Alcidamas supported the importance of καιρός («the critical moment») and the ability to improvise and modify one's speech depending on the audience's needs, which cannot be done if one relies completely on a previously written version of the speech. On the concept of καιρός in Alcidamas, see Vallozza 1985 with further bibliography at p. 119 n. 2. On the debate written vs oral speech, and Alcidamas vs Isocrates, see also O'Sullivan 1992, 23-62 and McCoy 2009, 46-7.

[4] See the disputed Plu. *Mor*. 840b, but also Photius *Bibl*. cod. 61, p. 20a, 40 ss. and Suda s.v. *Aeschines*. Discussion in Porter 2016, 308-10.

[5] Plu. *Dem*. 6 and *Mor*. 844c.

[6] *Rh*. 1406ab. See also Dion. Hal. *Is*. 19: Ἀλκιδάμαντα δὲ τὸν ἀκουστὴν αὐτοῦ παχύτερον ὄντα τὴν λέξιν καὶ κενότερον, «the diction of Alcidamas … is at once rather heavy and lacking in content».

«Commentaria Classica» 7, 2020, 63-80. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543100

the fortune of Alcidamas and, consequently, on the transmission of his works. We know that Alcidamas was a prolific writer, and indeed in the twelfth century Tzetzes could still claim to know 'many speeches'[7] by Alcidamas. But today, we can only read his *On Sophists or On Those who Write Written Speeches* (1 Avezzù), the treatise where Alcidamas collected his rhetorical theories, and the *Odysseus or Against the Treachery of Palamedes* (2 Avezzù), the imagined speech through which Odysseus accused Palamedes of having betrayed Greece to the barbarians[8]. To these works, we can add a few scant fragments from the *Messenian Speech*, which refers to the successful rebellion of the Messenians against the Spartans in 369 BC (fr. 3-4 Avezzù)[9], and the mysterious *Museum* (fr. 5-7 Avezzù), which will be discussed further below.

We also know that Alcidamas wrote encomia, a type of epideictic speech which flourished both before and during his lifetime. Epideictic speeches were performed on public occasions, with the funerary eulogy (ἐπιτάφιος λόγος) being one of the prominent types. It was also quite fashionable to write speeches and encomia on mythological characters[10]. Furthermore, we have information about encomia on unusual or paradoxical subjects. A few words of context about this peculiar strand of epi-

---

[7] πολλοὺς λόγους, *Ch.* 11,385,743; the passage is quoted more extensively below.

[8] For a summary of the story and sources about Palamedes see Woodford 1994. The authorship of the *Odysseus* has been questioned by O'Sullivan 2008. This work responds to Gorgias' *Apology of Palamedes* (on which see Ioli 2013); both works are to be seen more generally as products of the Sophistic interest in epic myths: see Morgan 2000, 89-131 and Knudsen 2012.

[9] This work is important not only because it offers the only chronological clue to date Alcidamas, but also because it sheds light on an aspect of Alcidamas' interests that is not represented in other works of his, namely slavery and natural law. A fragment preserved in a scholium to Aristotle's *Rhetoric* (Anon. in *Rh.* CAG 21,2) claims that the god has made everyone equal, and nobody was born a slave. It «contains the only recorded condemnation of the institution of slavery from the ancient world», as noted by O'Sullivan 2005, 15.

[10] Examples of famous funerary speeches from the Classical age include Thucydides' version of Pericles' speech for the dead of the first year of the Peloponnesian war (2,35-46), Hyperides' *Epitaph*, Lysias' oration 2, and Demosthenes' oration 60. Speeches on mythical characters include Gorgias' *Encomium of Helen* and *Apology of Palamedes*, and Antisthenes' *Ajax* and *Odysseus* (on which see Prince 2015), as well as Alcidamas' *Odysseus*. Overview in Russell-Wilson 1981, xiii-xv.

deictic oratory are necessary because, as we will see, Alcidamas' encomiastic production seems to fall mainly within it. Plato mentions as an example an encomium of salt, complaining that people spend time and energy on writing about such topics but not on praising the god Eros[11]. Isocrates claims that it is easier to compose encomia on unusual topics than on grand subjects, and offers an extensive list of topics for such encomia – «no one», he claims, «who has chosen to praise bumble-bees and salt and kindred topics has ever been at a loss for words», because «it is easy by eloquence to overdo the trivial themes» and «on trifling and insignificant topics whatever the speaker may chance to say is entirely original»[12]. These comments by Plato and Isocrates suggest that the genre was practised quite commonly, although its reception was mixed. We have but a few names of authors and titles of such works from the Classical age[13], but it seems that these works were not just literary games. Rhetorical exercises of this kind were part of the education that the Sophists would impart to their students, and their students would go on to use their rhetorical skills in the assembly or in the lawcourts[14]. More general-

---

[11] Plat. *Symp*. 177b.

[12] Isoc. *Hel*. 12-13: τῶν μὲν γὰρ τοὺς βομβυλιοὺς καὶ τοὺς ἅλας καὶ τὰ τοιαῦτα βουληθέντων ἐπαινεῖν οὐδεὶς πώποτε λόγων ἠπόρησεν […] ἀλλὰ τὰ μὲν μικρὰ ῥᾴδιον τοῖς λόγοις ὑπερβαλέσθαι […] περὶ δὲ τῶν φαύλων καὶ ταπεινῶν ὅ τι ἂν τις τύχῃ φθεγξάμενος ἅπαν ἴδιόν ἐστιν.

[13] One is the Sophist Polycrates. Aristotle (*Rh*. 1401b) reports that Polycrates said of the mice «that they rendered great service by gnawing the bowstrings» (ὅτι ἐβοήθησαν διατραγόντες τὰς νευράς). Criticism of Polycrates is found in Dionysius of Halicarnassus (*Isaeus* 20) who says he is «frigid and vulgar in his display-speeches and lacking in charm when charm is required» (ψυχρὸς δὲ καὶ φορτικὸς ἐν τοῖς ἐπιδεικτικοῖς, ἄχαρις δὲ ἐν τοῖς χαριεντισμοῦ δεομένοις ἐστί). On Polycrates see Freese 1926, 331 n. a, and O'Sullivan 1992, 83-84. Later mentions of paradoxical encomia include Plu. *Mor*. 44f, which talks about a (hypothetical?) «panegyric upon vomiting or fever, nay I vow, even upon a kitchen-pot, not without a certain amount of plausibility» (ἐγκώμια καὶ πυρετοῦ καὶ νὴ Δία χύτρας ἐπιδεικνύμενοι πιθανότητος). See also Quintilian 3,7,28, Polyb. 12,26bc. For still later examples, see e.g. Lucian's *Encomium of the Fly*, Dio Chrysostom's *Encomium of the Hair*, and Synesius of Cyrene's *Encomium of Baldness*. Discussion in Miller 1956, 145-149; Pease 1926, 27-42; Pernot 1993; Russell-Wilson 1981, 229-230; Tomarken 1990, 19-20 and 525-546.

[14] Nightingale 1993, 114: «As remote as they may seem from political discourse, then, the eulogies of the sophists played an important role in teaching students of rhetoric to manipulate the discourse of praise in public fora».

ly, these praises of paradoxical subjects «implicitly assert the relativity of all values»[15] and as such are a good exemplification of the influence that the Sophists exerted on the intellectual life of Classical Greece. It is therefore clear that these encomia, despite their light-hearted appearance, are an important part of education and rhetoric of the Classical age. Starting from these premises, the present article aims to shed light on Alcidamas' encomiastic production by reassessing some overlooked or disputed ancient sources and addressing some of the most recent scholarly interpretations.

Alcidamas' *Encomia* are lost, and the extant sources on them give pieces of information that have been interpreted differently by different scholars, with the result that there is no agreement even about how many or which encomia he actually wrote. The tradition mentions the *Encomium of Death* and the *Encomium of Nais*, but not much is known about these works. Furthermore, a textually disputed source[16] suggests that he might have written an *Encomium of Poverty*; the same source also seems to mention an *Encomium of Proteus the Dog* which has been variously seen as an alternative title for the *Encomium of Poverty*, as a separate work, or as a mere textual mistake (with the text actually referring to the Cynic philosopher Proteus). Editors of Alcidamas have only recently started to try and disentangle this complicated situation. Blass[17] did not consider the *Encomia* at all; Radermacher[18] considered only the *Encomium of Death*; the two most recent editors, Avezzù[19] and Muir[20], offer the most comprehensive studies of the topic to date, but propose different interpretations. The following questions thus are still unanswered: how many encomia did Alcidamas write? And what can be safely reconstructed of those works, based on the few extant witnesses? This article will argue that the only works that can be safely attributed to Alcidamas are the *Encomium of Death* and the *Encomium of Nais*, and it will put forward some suggestions concerning the possible argument and contents of the *Encomium of Death*. Furthermore, it will show that the idea that he wrote an *Encomium of Poverty* or an *Encomium of Proteus the Dog* is based on a misunderstanding of the source.

---

[15] Nightingale 1995, 102.

[16] Menander Rhetor 3,346,9-18 Spengel, discussed below.

[17] Blass 1881.

[18] Radermacher 1951.

[19] Avezzù 1982.

[20] Muir 2001.

The *Encomium of Nais*

Alcidamas' *Encomium of Nais* was a work in praise of a courtesan who seems to have enjoyed some fame in antiquity, as she was mentioned also by other authors such as Lysias[21] and Aristophanes[22]. That Alcidamas wrote a work on her is testified by Athenaeus (13,592c-d):

> ἥττητο δὲ καὶ ὁ Λυσίας Λαγίδος τῆς ἑταίρας, ἧς ἔγραψεν ἐγκώμιον Κέφαλος ὁ ῥήτωρ, καθάπερ καὶ Ἀλκιδάμας ὁ Ἐλαΐτης ὁ Γοργίου μαθητὴς ἔγραψεν καὶ αὐτὸς ἐγκώμιον Ναΐδος τῆς ἑταίρας.
>
> Lysias was also smitten with the courtesan Lagis, about whom the orator Cephalus wrote a praisespeech, just as Gorgias' student Alcidamas of Elis wrote one about the courtesan Naïs.

Even though this work is mentioned only by one source, and we do not have any information about its contents or any quotes from it, there is no reason to doubt that Alcidamas engaged with this topic. Book 13 of Athenaeus' *Deipnosophists*, within which mention of Alcidamas' *Encomium of Nais* occurs, offers the most extensive treatment of hetaerae in antiquity. The fact that Alcidamas' eulogy of Nais is mentioned together with others such as that of Lagis by Cephalus shows just how important and common hetaerae were as subjects of epideictic oratory[23]. Indeed, as noted by McClure[24], the fourth century BC in Athens represents the «heyday» of courtesans, who feature as prominent characters in several literary genres. In comedy, the hetaera becomes an important character type and helps the development of plots involving mistaken identity and romantic intrigue[25]. Furthermore, hetaerae feature conspicuously in judicial oratory. As shown by Lape and Glazebrook, in the middle of the fourth century BC it was common to think that the sexual habits of the people involved in trials – including their association with hetaerae – could have an impact on the polis as a whole and its morality; ultimately,

---

[21] *Against Philonides* fr. 140 Carey.

[22] *Gerytaides* fr. 179 Henderson. Another, doubtful, mention of Nais is in Aristophanes' *Wealth* (179), but the manuscripts transmit the reading Λαΐς.

[23] McClure 2003a, 41. See also McClure 2003b on Athenaeus' book 13 and the courtesans' sayings in it.

[24] McClure 2003a, 1.

[25] See Faraone 2006 on this.

orators tended to use and shape the image of the hetaerae in order to discredit the men who associated with them[26].

Hetaerae played an important role in the life and literature of Classical Athens, but their characters could be – and were – presented in unfavourable ways for various purposes. This offers some context to Alcidamas' choice to compose an encomium of a hetaera: in many ways, the *Encomium of Nais* fits within, and confirms, the wider cultural and literary trends in which it was written, and presents the author with the opportunity for an exciting rhetorical challenge: praising a subject that was elsewhere heavily blamed[27].

The *Encomium of Death*

A few sources report that Alcidamas composed an *Encomium of Death*. The Byzantine scholar John Tzetzes names this work among Alcidamas' «many speeches» in his *Chiliades*, where he writes (11,385,738-744):

738 ὡς Ἀλκιδάμας ἔγραψεν ἐγκώμιον θανάτου, ὁ Ἐλαΐτης,
σύγχρονος ὑπάρχων Ἰσοκράτει.
743 πολλοὺς τοῦ Ἀλκιδάμαντος ἀνεγνωκὼς μὲν λόγους,
αὐτοῦ τῷ ἐγκωμίῳ δε μὴ ἐντυχὼν θανάτου.

Alcidamas of Elea, contemporary of Isocrates, wrote the *Encomium of Death* […] I have read many speeches by Alcidamas but never chanced upon his *Encomium of Death*[28].

Tzetzes claims he has not read the *Encomium of Death*, which perhaps indicates that it was already lost by his time, but the fact that he singles it out means that he must have considered it as an important text.

The topic is not Alcidamas' own original invention – the idea that death is better than a life in slavery or shame, and that it is an honour to

---

[26] Lape 2006 focuses on Aeschines' *Against Timarchus*. Glazebrook 2006 takes into account a wider range of orations, including [Demosthenes] 59 and 48, and Isaeus 3 and 6. In all these cases, the speaker sheds a negative light on the person under accusation by emphasising their acquaintance with a hetaera, who is depicted, in opposition to the ideal wife, as a woman who is extravagant, excessive, and promiscuous in her behaviour.

[27] McClure 2003a, 32-33 claims, rightly, that «their [the heaterae's] marginal social status also appealed to the aesthetics of sophistic paradox».

[28] My translation.

die for one's country, is common in Greek literature[29]. Once again, therefore, we see how Alcidamas' literary production fits within the trends of his times and of Classical literature more generally. The earliest witness of Alcidamas' *Encomium of Death* is Cicero, who claims (*Tusculan Disputations* 1,116)[30]:

> Alcidamas quidem, rhetor antiquus in primis nobilis, scripsit etiam laudationem mortis, quae constat ex enumeratione humanorum malorum; cui rationes eae, quae exquisitius a philosophis colliguntur, defuerunt, ubertas orationis non defuit.
>
> Alcidamas, for instance, an ancient rhetorician of the first distinction, actually wrote an encomium on death which consists of a list of the evils to which mankind are exposed; he has failed to give those deeper arguments which the philosophers bring together, but he has not failed in wealth of eloquence.

The level of knowledge of the work that Cicero shows, as well as the type of comments he makes, suggests that he had read the *Encomium* or at least part of it[31]. Cicero, indeed, seems to be aware of some of the main features of this work, in particular with regards to its structure, and expresses an opinion about both its style and the depth of its argumentation. What can we make of Cicero's testimony? What does it tell us about the lost work by Alcidamas? Firstly, Cicero seems to praise the wealth of Alcidamas' eloquence (*ubertas orationis non defuit*). This, in itself, is an

---

[29] The most relevant example is Thucydides' version of Pericles' funerary oration for the dead of the first year of the Peloponnesian war. See especially 2,43,6: ἀλγεινοτέρα γὰρ ἀνδρί γε φρόνημα ἔχοντι ἡ μετὰ τοῦ μαλακισθῆναι κάκωσις ἢ ὁ μετὰ ῥώμης καὶ κοινῆς ἐλπίδος ἅμα γιγνόμενος ἀναίσθητος θάνατος. («For to a manly spirit more bitter is humiliation associated with cowardice than death when it comes unperceived in close company with stalwart deeds and public hopes»). Interestingly, the scholium to the Thucydidean passage portrays the speech precisely as an *Encomium of Death*. The scholium states: ἐποίησεν ἐγκώμιον καὶ ἔπαινον τοῦ θανάτου, «he makes an encomium and praise of death» (my transl.). The success of the topic in oratory is also testified by a later tradition according to which an orator performed such a persuasive praise of death that many people committed suicide (Anon. *Problemata rhetorica in status* n. 28 = Walz 8, 407). See Russell-Wilson 1981, 249.

[30] This, together with Tzetzes' witness above, does indicate that the treatise «enjoyed something of a *succès d'estime*» as stated by Dillon 2003, 294.

[31] O'Sullivan 1992, 81 n. 114 also notes that there is no reason to think that Cicero was giving second-hand information.

important remark, as Alcidamas was often criticised in antiquity for his excessively elaborate style. As we have seen above, it was precisely this *ubertas orationis*, which Cicero highlights as a positive aspect of the work, that led Aristotle to consider Alcidamas' style as frigid. But there are also other remarks in the passage from the *Tusculan Disputations* that might contribute to our reconstruction of Alcidamas' lost *Encomium of Death*. Cicero suggests that it was written (at least in part) in a catalogic form, and that the depth of its argumentation was unsatisfactory. If, as it seems, Alcidamas included a list of the evils which affect the life of human beings in his work in praise of death, the argument that might have resulted from it (and that admittedly is not particularly complex from a philosophical point of view) is that it is better to die than to live a life of pain. This is precisely the gist of a famous couplet that was associated with Alcidamas among others:

ἀρχὴν μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον,
φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀίδαο περῆσαι.

Not to be born at all is the best thing for people on earth, and once born, to pass through the doors of Hades as soon as possible[32].

The couplet is quoted by Stobaeus in his *Anthology* under the lemma «Encomium of death» (ἔπαινος θανάτου)[33]. It is a traditional couplet that is found already in Theognis[34] and other sources; more generally, the idea it represents is common in Classical Greece[35]. Interestingly for us, Stobaeus quotes it as coming «from Alcidamas' *Museum*» (ἐκ Ἀλκιδάμαντος Μουσείου). Stobaeus proves that Alcidamas knew and used these verses, but his testimony also opens up complex questions about the relationship between Alcidamas' *Encomium of Death* and his equally mysterious *Museum*. The *Museum* too is lost, but it seems to have been one of the

[32] My translation.

[33] Stob. 4,52,22.

[34] Theogn. 425 and 427, where each of the two verses of the couplet is followed by a pentameter: πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον / μηδ' ἐσιδεῖν αὐγὰς ὀξέος ἠελίου / φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀΐδαο περῆσαι καὶ / κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον. «It is best of all for mortals not to be born and not to look upon the rays of the piercing sun, but once born it is best to pass the gates of Hades as quickly as possible and to lie under a large heap of earth».

[35] A full list of occurrences of the couplet in Greek literature in West 1971, 194. The general feeling of the passage is also echoed by Bacchylides (5,160-162) and Sophocles (*OC* 1225-1227).

sources for the *Certamen Homeri et Hesiodi*, an anonymous Greek text from the Imperial age about the lives of Homer and Hesiod and their legendary poetic contest. Indeed, the *Museum* is mentioned as the source for one of the two versions of the story of Hesiod's death given in the *Certamen*[36]. The relevance of the *Museum*, source of the *Certamen*, to our reassessment of Alcidamas' *Encomia* becomes clear when we consider that our couplet is transmitted also by the *Certamen* itself, more specifically in the context of a competitive exchange of verses between Homer and Hesiod (lines 78-79). On this basis, scholars from Nietzsche onwards have suggested that Alcidamas' *Museum* was the source for the agonistic part of the *Certamen*, as well as the death of Hesiod. Nietzsche's insight found confirmation later when a papyrus was discovered (P.Petr. I 25 (1)) that dates from the third century BC and reports the couplet in the same agonistic context as the *Certamen*, with minimal variations[37].

What has emerged so far, therefore, is that Alcidamas did use this couplet in the *Museum* (Stobaeus) and specifically within the contest of Homer and Hesiod (Nietzsche and P.Petr. I 25 (1)). But can this couplet, attributed to Alcidamas' *Museum* by Stobaeus and listed under the lemma «Encomium of death», be related to Alcidamas' *Encomium of Death*? And does the *Encomium of Death* have anything to do with the *Museum*, which according to Stobaeus contained the couplet? The very few scholars who have dealt with this issue have reached contrasting conclusions. Dillon, following Sauppe, claims that «possibly this [the *Encomium of Death*] was included in his *Mouseion*»[38]. On the other hand, according to Radermacher there is no reason to ascribe these verses to the *Encomium of Death*, but only to the work to which Stobaeus attributes them, i.e. the *Museum*[39]. Avezzù even suggests that Alcidamas might not have written

---

[36] *Certamen* 239-240: ὥς φησιν Ἀλκιδάμας ἐν Μουσείῳ, «as Alcidamas says in his *Museum*».

[37] LDAB 178. See Mahaffy 1891 for the *editio princeps*; most recently Bassino 2018, 60-67. Nietzsche 1870 and 1873; Nietzsche edited the text of the *Certamen* (Nietzsche 1871). Another papyrus finding (P.Mich. 2754 = LDAB 177) suggests that Alcidamas might have been the source for the episode of the death of Homer in the *Certamen* (lines 327-338), but this does not mean that Alcidamas invented the story of the contest in the first place as suggested by West 1967. See Bassino 2018, 67-75 on this papyrus and 115 on the sources of the *Certamen*.

[38] Dillon 2003, 288.

[39] Radermacher 1951. Also available with translation at https://www.sfu.ca/anewradermacher/alcidamas.html, accessed 22-06-2020.

an *Encomium of Death* at all, and that the attribution derives from a misunderstanding of the couplet read in isolation[40]. Firstly, it is important to remark that no piece of evidence indicates that the *Encomium of Death* might have been part of the *Museum*, as suggested by Sauppe and Dillon. The *Museum*, as far as we can reasonably reconstruct, dealt with the biography of Homer and Hesiod, and the couplet quoted by Stobaeus and attributed to Alcidamas' *Museum* may, as shown, have been included in that work as part of the poetic competition between the two poets. Therefore, the fact that a couplet in praise of death was included in the *Museum* is not sufficient ground to suggest that the *Encomium of Death* was part of that work. What seems more likely is that Alcidamas may have used the couplet in both works[41]. Indeed, as we have seen, the couplet was quoted extensively in antiquity, and used in different contexts. This indicates that it was part of the repertoire of writers and orators, who could use it when relevant to their argumentation. More specifically, if Cicero's testimony is safe to believe, the couplet seems to express what might have been the general argument and the expected conclusion of a work that lists a number of evils while praising death: it is better not to be born at all or to die as soon as possible, rather than living through all those evils. It seems therefore plausible to suggest that this couplet did have a place in the *Encomium of Death*.

An *Encomium of Poverty* and/or *of Proteus the Dog*?

Menander Rhetor (3,346,9-18 Spengel) is an important witness for our understanding of Alcidamas' encomiastic production. Based on this passage, some editors suggested that Alcidamas composed an *Encomium of Poverty* or *Encomium of Proteus the Dog*, but the passage is textually dis-

---

[40] Avezzù 1982, 68-69. He suggests that that the couplet circulated in connection with Alcidamas' name in an anthology similar to Stobaeus', and that someone, reading it out of the agonistic context in which Alcidamas originally put it in his *Museum*, thought that Alcidamas wrote an *Encomium of Death*. The couplet may have reached Menander through the same anthological source. However, the degree of familiarity Cicero shows with this work seems to suggest that it did exist, and he did have access to it (or at least to detailed information about it). The only extant source explicitly claiming to be unable to read the work is Tzetzes.

[41] See also O'Sullivan 1992, 82 who claims that Homer in the *Certamen* is represented as, at the very least, supporting what Alcidamas himself will have maintained elsewhere.

puted. The following discussion aims to show that he did not write those works.

I start by presenting the text of Menander in the most recent and thorough critical edition, curated by Russell and Wilson[42] – which gives the reading I will support. I quote the passage extensively in order to give some context to Menander's mention of Alcidamas' *Encomia*. I also report the relevant section of the apparatus criticus in order to give the necessary information about the textual problem that will be discussed below.

Ἐκεῖνό γε μὴν ἰστέον, ὅτι τῶν ἐγκωμίων τὰ μέν ἐστιν ἔνδοξα, [τὰ δὲ ἄδοξα] τὰ δὲ ἀμφίδοξα, τὰ δὲ παράδοξα. ἔνδοξα μὲν τὰ περὶ ἀγαθῶν ὁμολογουμένων, οἷον θεοῦ ἢ ἄλλου τινὸς ἀγαθοῦ φανεροῦ· [ἄδοξα δὲ τὰ περὶ δαιμόνων καὶ κακοῦ φανεροῦ·] ἀμφίδοξα δὲ ὅσα πῇ μὲν ἔνδοξά ἐστι, πῇ δὲ ἄδοξα, ὃ ἐν τοῖς Παναθηναϊκοῖς εὑρίσκεται καὶ Ἰσοκράτους καὶ Ἀριστείδου· τὰ μὲν γάρ ἐστιν ἐπαινετά, τὰ δὲ ψεκτά, ὑπὲρ ὧν ἀπολογοῦνται· παράδοξα δὲ οἷον Ἀλκιδάμαντος τὸ τοῦ Θανάτου ἐγκώμιον, ἢ τὸ τῆς Πενίας Πρωτέως τοῦ κυνός. Ἐνέταξα δὲ τὸ θεώρημα, ἐπειδὴ ἀφόρους καὶ δυσφόρους χώρας, καὶ τὰς ἀνύδρους καὶ ψαμμώδεις, ὅπως ἐπαινεῖν χρὴ ὑπέδειξα. ὅτι γὰρ τῶν τοιούτων [καὶ] παραδόξων καὶ ἀπολογίαν ἐξευρίσκειν ἔστιν, εἰς ἐγκώμιον ἐξαρκεῖ.

Πενίας] Πενίας ἢ τοῦ *MmW*.

It is also to be noted that some encomia are 'of good repute' [some 'of no repute'], some ambivalent and some paradoxical. 'Of good repute' are those of acknowledged goods, e.g. a god or some other manifestly good subject. ['Of no repute' are those relating to daemons and manifest evil.] 'Ambivalent' are those that are in some sense 'of good repute' and in some sense 'of no repute', such as what we find in the Panathenaic speeches of Isocrates and Aristides; some points attract praise, others blame, and for those they offer a defence. 'Paradoxical' are, e.g. Alcidamas' encomium of Death or the Cynic Proteus' encomium of Poverty. I have inserted this proposition here, because I have indicated how barren, sterile, waterless, or sandy countries should be praised. It is sufficient for the purposes of encomium that it is possible to discover a defence for such 'paradoxical' subjects[43].

The editors print Ἀλκιδάμαντος τὸ τοῦ Θανάτου ἐγκώμιον ἢ τὸ τῆς Πενίας Πρωτέως τοῦ κυνός. According to this edition, Menander's text mentions the *Encomium of Death* attributed to Alcidamas and the *Enco-*

[42] Russell-Wilson 1981.

[43] Translation from Russell-Wilson 1981.

mium of Poverty attributed to Proteus the Cynic (a text that unfortunately has not survived, just like Alcidamas', and is nowhere else attested)[44]. Race, in the recent Loeb edition of Menander, agrees with Russell and Wilson:

παράδοξα δὲ οἷον Ἀλκιδάμαντος τὸ τοῦ Θανάτου ἐγκώμιον, ἢ τὸ τῆς Πενίας Πρωτέως τοῦ κυνός.

Paradoxical is, for example, Alcidamas' encomium of Death or the Cynic Proteus' praise of Poverty[45].

But as indicated in the apparatus, there is a branch of the manuscript tradition that adds ἢ τοῦ after Πενίας. The text in those manuscripts runs as follows:

παράδοξα δὲ οἷον Ἀλκιδάμαντος τὸ τοῦ Θανάτου ἐγκώμιον, ἢ τὸ τῆς Πενίας ἢ τοῦ Πρωτέως τοῦ κυνός.

'Paradoxical' are, e.g. Alcidamas' encomium of Death, or that of Poverty or of Proteus the Dog.

That is the text accepted in the standard modern edition of Alcidamas by Avezzù and followed by Muir: while the editors of Menander read the text as attributing to Alcidamas only the *Encomium of Death*, the editors of Alcidamas suggest that the passage credits him with two, or even three encomia (in addition to that on Nais). Avezzù suggests that ἢ τοῦ intro-

---

[44] Russell-Wilson 1981, 249 say that «*MmW*'s addition of ἢ τοῦ is clearly wrong». According to them, κυνός refers to a Cynic philosopher, Proteus, and not to a dog. The confusion could occur easily enough. As remarked by Grimaldi 1988, 340, κύων was a nickname by which the Cynic philosopher Diogenes of Sinope was known. Diogenes Laertius (6,33) reports in relation to Diogenes: ἔλεγεν ἑαυτὸν κύνα εἶναι τῶν ἐπαινουμένων, ἀλλὰ μηδένα τολμᾶν τῶν ἐπαινούντων συνεξιέναι ἐπὶ τὴν θήραν, «He described himself as a hound of the sort which all men praise, but no one, he added, of his admirers dared go out hunting along with him». See also Plut. *Mor*. 88b. In reference to Proteus in particular, Suda s.v. *Philostratus* reports a work by the elder Philostratus called Πρωτεὺς κύων ἢ σοφιστής, as noted by Russell-Wilson 1981, 249. Peregrinus Proteus was a Cynic philosopher from Parium, who burnt himself alive at Olympia 167 AD. The main sources on him are Lucian, *De morte Peregrini* and Philostr. *VS* 2,1,13. There is no extant mention of his written works, except for this disputed passage by Menander.

[45] Race 2019, 73 with n. 17.

duces an alternative title for the *Encomium of Poverty*, making effectively the encomium of poverty and that of Proteus the dog the same work (which the editor calls *Encomio della povertà, ovvero di Proteo il cane*); this is based on the fact that no work has ever been attributed to Peregrinus Proteus (so that κυνός may well refer to an actual dog, rather than to a Cynic philosopher as suggested by Russell and Wilson), and that Alcidamas is called κυνικός in Lucian *Symp*. 12[46]. Muir accepts, on the same grounds as Avezzù, that Alcidamas composed a praise of a dog; but he considers it as a separate work, thus listing four titles: *On Death*, *On Poverty*, *On Nais*, and *On Proteus the Dog*[47]. Dillon translates Menander's testimony as follows: «the encomium of Alcidamas *On Death*, or that *On Poverty*, or that on *Proteus the Cynic*»[48].

To start with, the language of the text does not seem to allow for Muir's interpretation of the text. In order to indicate that the *Encomium of Poverty* and the *Encomium of Proteus the Dog* are two separate works, the text should read παράδοξα δὲ οἷον Ἀλκιδάμαντος τὸ τοῦ Θανάτου ἐγκώμιον, ἢ τὸ τῆς Πενίας ἢ τὸ τοῦ Πρωτέως τοῦ κυνός. Furthermore, commenting on the encomium of the dog and noting, with Avezzù, that Alcidamas was called κυνικός by Lucian, Muir claims that «Avezzù is right to accept the text of Menander which identifies two speeches rather than one»[49]. However, although Avezzù did remove the Cynic Proteus Peregrinus from the picture and include a dog, he proposed that the *Encomium of Poverty* and *the Encomium of Proteus the Dog* are two alternative titles for the same speech – not two separate speeches. Muir's proposal of a total of four titles for Alcidamas seems therefore based on a misunderstanding of the proposal by Avezzù which he claims to follow. Dillon on the other hand, acknowledges that «it is not clear whether […] the object of a praise is a Cynic or a real dog»[50], but his translation of Menander's text according to which Alcidamas would have written «on *Proteus the Cynic*» cannot stand for chronological reasons, as Alcidamas lived centuries before the philosopher.

---

[46] His text (T14) runs: παράδοξα δὲ οἷον Ἀλκιδάμαντος τὸ τοῦ Θανάτου ἐγκώμιον, ἢ τὸ τῆς Πενίας, ἢ τοῦ Πρωτέως τοῦ κυνός.

[47] Muir 2001: xii and xviii.

[48] Dillon 2003, 284.

[49] Muir 2001, xxviii n. 58.

[50] Dillon 2003: 284 with n. 7.

Furthermore, under a strictly philological point of view, the reading ἢ τὸ τῆς Πενίας ἢ τοῦ Πρωτέως τοῦ κυνός is transmitted by only three out of more than ten manuscripts that have handed down Menander's work, and they all belong to the same branch[51]. It is plausible that the insertion of ἢ τοῦ was a mistake due to the presence of several articles and particles in a passage that reports a list of examples. Philological arguments therefore support the view that Menander referenced an *Encomium of Poverty* by Proteus the Cynic, and not an *Encomium of Poverty or of Proteus the Dog* by Alcidamas.

It should also be noted that while an encomium of poverty would fit the context in which Menander mentions these works, i.e. that of paradoxical encomia, an encomium of a dog would not. The passage occurs within Menander's discussion of how to praise a country, more specifically in the section where he claims that it is possible to find a way to praise all countries, even the less hospitable ones. The now lost *Encomia* are mentioned as examples of subjects that are «paradoxical» (παράδοξα) – which according to Menander means that they are not «of good repute» (ἔνδοξα) and not even «ambivalent» (ἀμφίδοξα) – and have been the object of a successful encomium nonetheless. They are thus used as evidence that even the countries that are «barren, sterile, waterless, or sandy» can be praised. We can understand how death and poverty could be subjects of paradoxical encomia. But would it be the same for an encomium of a dog? The extant sources that reference praises written for dogs suggest that this might not have been too unusual as a subject, and not a paradoxical one[52].

---

[51] On the manuscripts see Russell-Wilson 1981, xl-xliv, where the editors present the ten main manuscript witnesses, excluding those written in the fifteenth and sixteenth centuries, and divide them into three branches. The manuscripts that transmit the reading belong to the second branch, discussed at xli-xliii, and are: *M* (*Laur. Plut.* 56,1; second half of the twelfth century); *m* (*Laur. Plut.* 81,8; second quarter of the fourteenth century); *W* (*Vat. gr.* 306; ca 1300).

[52] See Ar. *Rh.* 2,1401a2, and for a more extensive treatment of how to praise a dog see Luc. *Pr. Im.* 19: Οἷον εἴ τις κύνα ἐπαινῶν εἴποι ἀλώπεκος εἶναι μείζω αὐτὸν ἢ αἰλούρου, ἆρά σοι δοκεῖ ὁ τοιοῦτος ἐπαινεῖν εἰδέναι; οὐκ ἂν εἴποις. ἀλλὰ μὴν οὐδ᾽ εἰ λύκῳ φαίη ἴσον αὐτὸν ὑπάρχειν, οὐδὲ οὕτως μεγαλωστὶ ἐπῄνεσεν. ἀλλὰ ποῦ τὸ ἴδιον τοῦ ἐπαίνου ἀποτελεῖται; ἢν ὁ κύων τῷ λέοντι ἐοικέναι λέγηται καὶ μέγεθος καὶ ἀλκήν. ὡς ὁ τὸν Ὠρίωνος κύνα ἐπαινῶν ἔφη ποιητὴς λεοντοδάμαν αὐτόν· οὗτος γὰρ δὴ κυνὸς ἐντελὴς ἔπαινος, «For example, if in praising a dog someone were to say that it was larger than a fox or a cat, does it seem to you

It seems therefore that the reading of the text according to which Menander attributed to Alcidamas an *Encomium of Proteus the Dog*, perhaps an alternative title for the *Encomium of Poverty*, does not stand, both because of philological reasons and because it would not fit the type of speech that Menander is discussing in that passage. We must therefore accept that Menander is referring to an otherwise unknown *Encomium of Poverty* by Proteus the Cynic, as suggested by Russell and Wilson. Poverty as a subject for encomia was common[53], but Menander is not suggesting that Alcidamas wrote one. On the other hand, the praise of poverty is strictly connected to Cynic philosophy[54], and as such would make a suitable topic for a work by Proteus.

***

Alcidamas was one of the most prominent intellectual figures of his times, and the encomium – even when dealing with unusual or paradoxical subjects – was a key part of Classical oratory. And yet, Alcidamas' *Encomia* were, at some point, forgotten. This article has aimed to offer a fresh study of the extant witnesses related to those lost works; it has done so by discussing textual problems, by considering other relevant works by Alcidamas, and by situating Alcidamas' works within the literary trends of the time. Scarce and controversial though the witnesses may be, it is still possible to try and piece them together in order to gain a fuller appreciation of Alcidamas' *Encomia*, works that must have had an impact on the literature, oratory, and education of the Greek Classical age.

Bibliography

Alexiou 2020 = E. Alexiou, *Greek Rhetoric of the 4th Century BC*, Berlin-Boston 2020.
Avezzù 1982 = G. Avezzù (ed.), *Alcidamante. Orazioni e frammenti*, Rome 1982.
Bassino 2018 = P. Bassino, *Certamen Homeri et Hesiodi: A Commentary*, Berlin-Boston 2018.

---

that he knows how to praise? You will not say so! But even if he should say it was as large as a wolf, he has not praised it generously. Well, at what point will the special end of praise be achieved? When the dog is said to resemble a lion in size and in strength. So the poet who praised Orion's dog called him "lion-daunting." That, of course, in the case of a dog is perfect praise».

[53] See for example Stob. 3,780 for an anthology on the subject.

[54] On this subject see the comprehensive study by Desmond 2006.

Blass 1881 = F. Blass (ed.), *Antiphontis orationes et fragmenta: adiunctis Gorgiae, Antisthenis, Alcidamantis declamationibus*, Leipzig 1871².

Desmond 2006 = W. Desmond, *The Greek Praise of Poverty. Origins of Ancient Cynicism*, Notre Dame, IN 2006.

Dillon 2003 = J. Dillon, *The Greek Sophists*, London 2003.

Edwards 2007 = M. Edwards, *Alcidamas*, in *A Companion to Greek Rhetoric*, Oxford 2007, 47-57.

Faraone 2006 = C. Faraone, *Priestess and Courtesan: The Ambivalence of Female Leadership in Aristophanes' Lysistrata*, in *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, Madison, WI 2006, 207-223.

Freese 1926 = J. H. Freese (ed.), *Aristotle. Art of Rhetoric*, Cambridge, MA 1926.

Glazebrook 2006 = A. Glazebrook, *The Bad Girls of Athens: The Image and Function of Hetairai in Judicial* Oratory, in *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, Madison, WI 2006, 125-138.

Grimaldi 1998 = W. Grimaldi, *Aristotle, Rhetoric II. A Commentary*, New York 1988.

Hesk 2009 = J. P. Hesk, *Types of Oratory*, in *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*, Cambridge 2009, 145-161.

Ioli 2013 = R. Ioli, *Gorgia. Testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento di Roberta Ioli*, Rome 2013.

Knudsen 2012 = R. A. Knudsen, *Poetic Speakers, Sophistic Words*, «AJPh» 133, 2012, 31-60.

Lape 2006 = S. Lape, *The Psychology of Prostitution in Aeschines' Speech against Timarchus*, in *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, Madison, WI 2006, 139-160.

Mahaffy 1891 = J. P. Mahaffy, *The Flinders Petrie Papyri with Transcriptions, Commentaries and Index*, Dublin 1891.

McClure 2003a = L. McClure, *Courtesans at Table: Gender and Greek Literary Culture in Athenaeus*, New York-London 2003.

McClure 2003b = L. McClure, *Subversive Laughter: The Sayings of Courtesans in Book 13 of Athenaeus' Deipnosophistae*, «AJPh» 124, 2003, 259-294.

McCoy 2009 = M. McCoy, *Alcidamas, Isocrates, and Plato on Speech, Writing, and Philosophical Rhetoric*, «AncPhil» 29, 2009, 45-66.

Miller 1956 = H. K. Miller, *The Paradoxical Encomium with Special Reference to Its Vogue in England, 1600-1800*, «Modern Philology» 53, 1956, 145-178.

Morgan 2000 = K. Morgan, *Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato*, Cambridge 2000.

Muir 2001 = J. V. Muir (ed.), *Alcidamas. The Works and Fragments*, London 2001.

Nietzsche 1870 = F. Nietzsche, *Der Florentinische Tractat über Homer und Hesiod, ihr Geschlecht und ihren Wettkampf* 1-2, «RhM» 25, 1870, 528-540.

Nietzsche 1871 = F. Nietzsche, *Certamen quod dicitur Homeri et Hesiodi. E codice Florentino post Henricum Stephanum denuo edidit Fridericus Nietzsche Numburgensis*, «Acta societatis philologae Lipsiensis» 1, 1871, 1-23.

Nietzsche 1873 = F. Nietzsche, *Der Florentinische Tractat über Homer und Hesiod, ihr Geschlecht und ihren Wettkampf* 3-5, «RhM» 28, 1873, 211-249.
Nightingale 1993 = A. W. Nightingale, *The Folly of Praise: Plato's Critique of Encomiastic Discourse in the Lysis and Symposium*, «CQ» 43, 1993, 112-130.
Nightingale 1995 = A. W. Nightingale, *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge 1995.
O'Sullivan 1992 = N. O'Sullivan, *Alcidamas, Aristophanes and the Beginnings of Greek Stylistic Theory*, Stuttgart 1992.
O'Sullivan 2005 = N. O'Sullivan, *Alcidamas*, in *Classical Rhetorics and Rhetoricians: Critical Studies and Sources*, Westport, CT 2005, 14-18.
O'Sullivan 2008 = N. O'Sullivan, *The Authenticity of [Alcidamas] Odysseus: Two New Linguistic Considerations*, «CQ» 58, 2008, 638-647.
Pease 1926 = S. Pease, *Things without Honour*, «CP» 21, 1926, 27-42.
Pernot 1993 = L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde grécoromain*, Paris 1993.
Porter 2016 = J. Porter, *The Sublime in Antiquity*, Cambridge 2016.
Pratt 2012 = J. Pratt, *The Epideictic Agōn and Aristotle's Elusive Third Genre*, «AJPh» 133, 2012, 177-208.
Prince 2015 = S. Prince, *Antisthenes of Athens: Texts, Translations and Commentary*, Ann Arbor 2015.
Race 2019 = W. H. Race, *Menander Rhetor. Dionysius of Halicarnassus, Ars Rhetorica*, Cambridge, MA 2019.
Radermacher 1951 = L. Radermacher, *Artium scriptores*, Vienna 1951.
Russell-Wilson 1981 = D. A. Russell and N. G. Wilson (eds), *Menander Rhetor. Edited with Translation and Commentary*, Oxford 1981.
Tomarken 1990 = A. Tomarken, *The Satirical Eulogy in Antiquity*, in *The Smile of Truth: The French Satirical Eulogy and its Antecedents*, Princeton 1990, 3-27.
Vallozza 1995 = M. Vallozza, Καιρός *nella teoria retorica di Alcidamante e di Isocrate, ovvero nell'oratoria orale e scritta*, «QUCC» 21, 1985, 119-123.
West 1967 = M. L. West, *The Contest of Homer and Hesiod*, «CQ» 17, 1967, 433-450.
West 1971 = M. L. West, *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati* 1, Oxford 1971.
Woodford 1994 = S. Woodford, *Palamedes Seeks Revenge*, «JHS» 114, 1994, 164-169.

Abstract: Alcidamas' *Encomia* are now lost. All we know about them comes from a few ancient sources that scholars have interpreted in various contrasting ways – there is disagreement even about how many and which encomia Alcidamas actually wrote. But the prominent role played by Alcidamas in the intellectual landscape of Classical Greece, and of the encomium within epideictic oratory, indicate their importance to our understanding of Classical rhetoric and the need for a new assessment of the sources. This study suggests that the only encomia, among those mentioned in the sources, that can be safely attributed to Alcidamas

are the *Encomium of Nais* and the *Encomium of Death*. Based on a testimony by Cicero, this study proposes a reconstruction of the general argument and structure of the *Encomium of Death* and suggests that a couplet attributed to another work by Alcidamas (the *Museum*) might have featured in the *Encomium of Death* as well. Furthermore, the study considers a textually disputed passage by Menander Rhetor, and suggests, against some editors, that it should not be taken as evidence for further works by Alcidamas (*Encomium of Poverty* and/or *Encomium of Proteus the Dog*).

Paola Bassino
paola.bassino@winchester.ac.uk

Un problema testuale in Endelechio

Maria Rosaria Petringa

Com'è noto, non ci è giunto nessun manoscritto medievale del carme *De mortibus boum* di Endelechio, un componimento in strofe asclepiadee in forma di dialogo tra pastori, nel solco della tradizione bucolica, risalente all'ultimo decennio del IV secolo[1]. Fino alla seconda metà del XIX secolo, l'unico testimone conosciuto dell'opera era rappresentato dall'*editio princeps* (*P)* pubblicata da Pierre Pithou nel 1586[2]. Solo nel 1876 Emil Baehrens notò che il carme era tramandato anche dal cod. Orléans, Médiathèques d'Orléans, Ms. 288 (242), del XVI secolo (*A*) proveniente da Bourges[3]. Nonostante la scoperta di Baehrens le edizioni continuarono tuttavia a basarsi per lungo tempo sulla sola testimonianza dell'edizione di Pithou[4]. Appare in ogni caso verosimile che *A* non sia una copia di *P*, né *P* una copia di *A*, ma che entrambi i testimoni discendano da un perduto antenato comune[5].

All'inizio del carme il pastore Egone chiede a Bucolo il perché della sua afflizione, ma questi è in un primo momento restio a parlare:

> Aegon, quaeso, sinas alta silentia 5
> aegris me penitus condere sensibus.
> Nam vulnus reserat, qui mala publicat,
> claudit, qui tacitum premit.
>
> 8 tacitum *P*: tacitus *A*.

---

[1] Sulla tradizione manoscritta del carme si vedano in dettaglio Cock 1968 e Warburg 2015a. Sulle tecniche compositive di Endelechio rinvio a Petringa 2009 e 2019.

[2] Pithou 1586. Il testo fu poi ristampato in de la Bigne 1589, in Pithou 1590 e in Pithou 1596.

[3] Baehrens 1876, 264-265. Cfr. anche Cock 1971 e Warburg 2015a, 192-193.

[4] A parte il cod. *A* e il testimone perduto (*X*) usato da Pithou, una menzione di un altro codice di Endelechio sembrerebbe essere presente nel ms. Besançon, Archives départementales du Doubs, 7 H 9 (fine IX sec.), un catalogo della biblioteca dell'abbazia di Saint-Oyen, pubblicato per la prima volta da Delisle 1881, 386: *Item epigrammata diversa. inter quae versus Endelici de mortibus boum*. Sul catalogo e sulla possibile provenienza del ms. che conteneva Endelechio, si veda ora in dettaglio Turcan-Verkerk 1999.

[5] Si veda ancora Warburg 2015a, 192-196.

«Commentaria Classica» 7, 2020, 81-85. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543100

Egone, ti prego, lascia che un profondo silenzio
io serbi nel mio animo afflitto.
Riapre di continuo la ferita chi a tutti manifesta il proprio dolore,
ma la cicatrizza chi la soffoca e ne tace[6].

La lezione *tacitum* di *P* è accolta da Buecheler-Riese[7] (che non utilizzano *A*) e da Korzeniewski[8]. Piper (che pure ignorava *A*) aveva dubitativamente proposto *tacita*, da concordare con *mala* («apre infatti la ferita chi rivela i [propri] mali, la chiude, chi li tiene nascosti»); sarebbe stato possibile considerare lunga la desinenza del neutro plurale perché seguita da *pr-*[9]. Petersmann nel recensire l'edizione di Korzeniewski aveva evidenziato come *tacitus* di *A* fosse preferibile[10]. Bisogna tuttavia sottolineare che *tacitus* si rinviene già nell'edizione di Cock[11], e a *tacitus* avevano anche pensato, senza conoscere *A*, Heumann e de Roy[12]. La proposta di Heumann era stata respinta da Wernsdorf, che appoggiava *tacitum* ri-

---

[6] Trad. Comparelli 2002, 114. Comparelli, pur riportando *tacitum* nel testo (p. 110; lo studioso dichiara del resto di seguire l'edizione di Buecheler-Riese 1906), sembra tuttavia tenere presente *tacitus* nella resa in italiano (cfr. anche *infra*, n. 12). Fra le altre traduzioni si vedano ad es. Barton 2000, 23: «Aegon, ich bitte dich, laß zu, daß ich mich in tiefstes Schweigen hülle mit meinem bekümmerten Sinn. Denn eine Wunde reißt wieder auf, der sein Unglück an die Öffentlichkeit trägt; es schließt sie hingengen, der es stumm unterdrückt», e Nazzaro 2010, 11: «Aegon, I beg you, let me keep my painful emotions in a deep silence, for he who reveals his troubles opens the wound; on the contrary, he who stifles them in silence heals them».

[7] Buecheler-Riese 1906, *ad loc.*

[8] Korzeniewski 1976, *ad loc.*

[9] Piper 1835, 122-123; ma cfr. anche 139. Sulla possibilità di un simile allungamento si veda Timpanaro 1961, 156-159. Piper 1835, 139, accostava inoltre l'immagine della ferita che si (ri)apre ricordando le proprie sventure a Ovid. *trist.* 4,4,40-42: *A, sine me fati non meminisse mei; / neve retractando nondum coeuntia rumpam / vulnera.*

[10] Petersmann 1980, 355.

[11] Cock 1968, *ad loc.*

[12] Heumann 1724, 218; de Roy 1771, 155-156, che richiamava Ovid. *trist.* 1,1,21-22: *Atque ita tu tacitus (quaerenti plura legendum) / ne, quae non opus est, forte loquare, cave* e 29: *et tacitus secum, ne quis malus audiat, optet*; 5,1,49-50: "*At poteras" inquis "melius mala ferre silendo, / et tacitus casus dissimulare tuos"*. Anche Comparelli 2002, 120 (cfr. pure *supra*, n. 6), propende per *tacitus*, dal momento che giudica 'lectio facilior' *tacitum* perché possibile riecheggiamento di Verg. *Aen.* 4,67 (su cui si veda più avanti).

chiamando Calp. Sic. 5,73-75: *circumspice ne sit acuta / forpice laesa cutis, tacitum ne pustula virus / texerit occulto sub vulnere*[13]. Qualora invece si propendesse per *tacitus* il senso sarebbe: «...la chiude chi li (o la) nasconde in silenzio»[14]. Un punto a favore di *tacitus*, indicato da Petersmann, potrebbe essere Ov. *fast.* 3,363: *Omnia promittit falsumque Lavinia vulnus / mente premit tacita dissimulatque metus*[15].

Ultimamente Ines Warburg, pur non prendendo posizione, ha giustificato *tacitum* invocando Verg. *Aen.* 4,67: *tacitum vivit sub pectore vulnus*[16]. Per la studiosa argentina il senso in questo caso comunque sarebbe: «la cierra quien la (herida) mantiene callada» («...la chiude [la ferita] chi la mantiene nascosta»). Bisogna tuttavia osservare che, così interpretando, risulterebbe piuttosto forzato il valore consueto del verbo *premo* in casi simili, che non è quello di 'mantenere' o 'trattenere nascosto', ma di 'nascondere tacendo'[17]: si veda in particolare la significativa occorrenza di Hil. *Macc.* 13: *Illa negat tacitumque premit sub corde dolorem*, a cui si aggiungano anche Stat. *Theb.* 9,824-825: *pressum tacito sub corde dolorem / tempestiva movet* e Drac. *Orest.* 340: *haec tacito sub corde premunt de principe cives.*

D'altro canto *publicat* non vede un aggettivo in riferimento al soggetto: accogliere *tacitus* in connessione con *premit* rischierebbe forse di compromettere il delicato equilibrio di tutta l'espressione[18]. Sembra dunque che *tacitum* sia la lezione genuina e che l'aggettivo si riferisca a *vulnus*: del resto anche *mala*, l'oggetto di *publicat*, è in un'ultima analisi un

---

[13] Wernsdorf 1780, 219.

[14] Warburg 2015b, 281, intendeva invece: «la cierra quien callado resiste» («la chiude chi resiste in silenzio»); ma una simile interpretazione mi sembra più difficile.

[15] Si veda anche Ovid. *met.* 5,426-427: [*Cyane*] *inconsolabile vulnus / mente gerit tacita lacrimisque absumitur omnis*, citato da Outou 1721, *ad loc.*, ma erroneamente attribuito a Virgilio.

[16] Warburg 2015b, 279-282 (si vedano tuttavia già Schmid 1953, 129, n. 73 e Alimonti 1976, 93, n. 14).

[17] Cfr. *ThlL* 10,2, 1180,60 - 1181,4 s. v. *premo*: «inhibendo vocem propriam, tacendo, dissimulando, non proferendo».

[18] Un'ulteriore possibilità sarebbe che *tacitum* qui sia un corrispettivo di *tacite*, come già ad es. in Liv. 7,1,4: *non patientibus tacitum tribunis* e soprattutto in Auson. *parent. praef.* 6: *annua ne tacitum munera praetereas* (cfr. anche Sil. 7,162: *haud fas, Bacche, tuos tacitum tramittere honores*). Anche in questo caso tuttavia mi sembra che questa interpretazione comporterebbe un ingiustificato appesantimento di *premit*.

sinonimo di *vulnus*. Quindi direi: «Apre infatti la ferita chi rende pubbliche le sofferenze, / la chiude chi la nasconde in silenzio».

Bibliografia

Alimonti 1976 = T. Alimonti, *Struttura, ideologia ed imitazione virgiliana nel* De mortibus boum *di Endelechio*, Torino 1976.

Baehrens 1876 = E. Baehrens, *Zur lateinischen Anthologie*, «RhM» 31, 1876, 254-272.

Barton 2000 = M. Barton, *Spätantike Bukolik zwischen paganer Tradition und christlicher Verkündigung. Das* Carmen De mortibus boum *des Endelechius*, Trier 2000.

Buecheler-Riese 1906 = F. Buecheler - A.Riese, *Anthologia Latina*, 1,2, Lipsiae 1906.

Cock 1968 = M. Cock, Ecloga Christiana. *Het "Carmen" van Endelechius Rhetor, heruitgegeven, vertaald en bestudeerd*, Leuven 1968 [Licentie].

Cock 1971 = M. Cock, *À propos de la tradition manuscrite du* Carmen de mortibus boum *d'Endéléchius*, «Latomus» 30, 1971, 156-160.

Comparelli 2002 = F. Comparelli, *Severo Santo Endelechio.* Carmen de mortibus boum, «Schol(i)a» 4, 2002, 105-132.

de la Bigne 1589 = *Sacrae Bibliothecae Sanctorum Patrum seu scriptorum ecclesiasticorum tomus octavus*, per M. de la Bigne, Parisiis 1589.

Delisle 1881 = L. V. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, 3, Paris 1881.

de Roy 1771 = A. de Roy, *Spicilegia critica*, Dordraci 1771.

Heumann 1724 = [Ch. A. Heumann], Rec. di Outhov 1721, «Acta eruditorum», Supplementa, 8, 1724, 214-219.

Korzeniewski 1976 = D. Korzeniewski, *Hirtengedichte aus spätrömischer und karolingischer Zeit*, Darmstadt 1976.

Nazzaro 2010 = A. V. Nazzaro, *Animal pain in Latin Christian poetry*, in *Proceedings of the Naples Pain Conference: Research and Therapy for Human and Animal Suffering* (May 16th-19th 2010), Napoli 2010, 11-13.

Outhov 1721 = G. Outhovii *Judicia Jehovae Zebaoth* [...]. Adiunctum est Carmen Severi Sancti id est Endeleichi De mortibus boum, cum notis variorum, Groningae 1721.

Petersmann 1980 = H. Petersmann, Rec. di Korzeniewski 1956, «Gymnasium» 87, 1980, 355-357.

Petringa 2009 = M. R. Petringa, *Il* De mortibus boum *di Endelechio*, in *La Veterinaria antica e medievale. Testi greci, latini, arabi e romanzi*, Atti del II Convegno internazionale (Catania, 3-5 ottobre 2007) a cura di V. Ortoleva e M. R. Petringa, Lugano 2009, 243-258.

Petringa 2019 = M. R. Petringa, *Il* signum crucis *nel* De mortibus boum *di Endelechio (vv. 97-132)*, «Commentaria Classica» 6, 2019 (suppl.), *Tenax memoria.* In ricordo di Sandro Leanza, a cura di M. A. Barbàra e M. R. Petringa, 147-175.

Piper 1835 = Titi Flavii Clementis Alexandrini *Hymnus in Christum Salvatorem*, Graece et Latine, Severi Sancti Endelechii, rhetoris et poetae Christiani, *Car-*

men bucolicum de mortibus boum, Latine et Germanice, edidit, vertit, illustravit F. Piper, Gottingae 1835.
Pithou 1586 = [P. Pithoeus], *Veterum aliquot Galliae theologorum scripta*. Quorum nonnulla ex veteribus libris emendatius, aliqua nunc primum eduntur, Parisiis 1586.
Pithou 1590 = [P. Pithoeus], *Epigrammata et poematia vetera*. Quorum pleraque nunc primum ex antiquis codicibus et lapidibus, alia sparsim antehac errantia, iam undecunque collecta emendatiora eduntur, Parisiis 1590.
Pithou 1596 = [P. Pithoeus], *Epigrammata et poematia vetera*. Quorum pleraque nunc primum ex antiquis codicibus et lapidibus, alia sparsim antehac errantia, iam undecunque collecta emendatiora eduntur, [Lugduni] 1596.
Schmid 1953 = W. Schmid, *"Tityrus Christianus". Probleme religiöser Hirtendichtung an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert*, «RhM» 96, 1953, 101-165.
Timpanaro 1961 = S. Timpanaro, *Alcune particolarità prosodiche nell'«Anthologia Latina»*, «SCO» 10, 1961, 156-160.
Turcan-Verkerk 1999 = A.-M. Turcan-Verkerk, *Mannon de Saint-Oyen dans l'histoire de la transmission des textes*, «RHT» 29, 1999, 169-243.
Warburg 2015a = I. Warburg, *Proposals for the textual tradition of the poem* De mortibus boum *by Severus Sanctus Endelechius*, «RhM» 158, 2015, 185-198.
Warburg 2015b = I. Warburg, *Problemas de edición, traducción e interpretación en el poema* De mortibus boum *(vv. 8, 17 y 128)*, «Stylos» 24, 2015, 277-287.
Wernsdorf 1780 = *Poetae Latini minores*, 2, *Bucolica et idyllia*, curavit Io. Ch. Wernsdorf, Altenburgi 1780.

Abstract: About the readings *tacitum* (*P*) and *tacitus* (*A)* in Endelechius' *De mortibus boum*, 8.

Maria Rosaria Petringa
mrpetri@unict.it

La seta nella *Historia Augusta*: soltanto un simbolo di *luxus*?

Margherita Cassia

Così scriveva Lucio Anneo Seneca nel *De Beneficiis*: *video sericas vestes, si vestes vocandae sunt, in quibus nihil est, quo defendi aut corpus aut denique pudor possit, quibus sumptis parum liquido nudam se non esse iurabit; hae ingenti summa ab ignotis etiam ad commercium gentibus accersuntur, ut matronae nostrae ne adulteris quidem plus sui in cubiculo, quam in publico ostendant*[1]. Così, già nel I secolo d.C., il filosofo si mostrava estremamente critico a proposito dell'uso della seta, poiché riteneva indecoroso che le *matronae* indossassero *sericae vestes* le quali, con la loro trasparenza, 'svestivano' il corpo e per di più erano oltremodo costose. In età romano-imperiale, dunque, 'vestirsi' di seta equivaleva a dichiarare uno *status* sociale molto elevato: solo le donne ricche, infatti, potevano permettersi il 'lusso' di acquistare questi tessuti 'esotici' provenienti dal lontano e misterioso Estremo Oriente. Addirittura, secondo Plinio il Vecchio, il dispendioso commercio con Arabia, India e Cina – che tra le merci doveva certamente includere questa preziosissima fibra tessile – avrebbe drenato via dall'Impero romano 100 milioni di sesterzi per soddisfare il *luxus* delle *feminae*[2]. D'altra parte, numerose testimonianze letterarie ed epigra-

[1] Sen. *benef.* 7,9,5, trad. it. Scaffidi Abbate 2015, 1342: «ecco delle vesti di seta (se si possono chiamare vesti dei tessuti in cui non c'è nulla che possa proteggere il corpo o per lo meno il pudore), che una donna, indossatele, stenterebbe a giurare di non essere nuda. Le si fanno arrivare, pagandole somme spropositate, da paesi sconosciuti persino ai nostri mercanti, affinché le nostre spose non mostrino ai loro amanti nella camera da letto più di quanto mostrano in pubblico».

[2] Plin. *nat.* 12,41,84: *minimaque computatione miliens centena milia sestertium annis omnibus India et Seres et paeninsula illa imperio nostro adimunt: tanti nobis deliciae et feminae constant*; sull'allusione di Plinio al commercio con la seta cfr. Mazzarino 1956a, 338; Id. 1956b, 949. Come mostra il *Periplo del Mar Rosso*, opera databile al I secolo d.C. (cfr. Belfiore 2004), era ben chiara la distinzione fra tre tipologie di prodotti serici d'importazione, ossia i tessuti già confezionati (ὀθόνια Σηρικά), la seta grezza (ἔριον) e il filo (νῆμα Σηρικόν): *Peripl. Mar. Erythr.* 39; 49; 56; 64; si vedano Besnier 1911, 1252; Blümner 1923, 1727; Kádár 1967, 92. Sull'uso del νῆμα Σηρικόν da parte di Galeno cfr. Arena 2019, 15-24. Sul lusso come fenomeno economico, sociale e culturale a Roma, sulla differenza fra la

«Commentaria Classica» 7, 2020, 87-113. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543100

fiche, greche e latine, documentano un prospero quadro di traffici connessi con la seta e la Cina durante i primi due secoli dell'Impero e ben oltre (fig. 1)[3]. Non è un caso che proprio Marco Aurelio abbia stretto importanti relazioni diplomatiche e commerciali con l'Impero cinese degli Han: in una data compresa fra il 12 ottobre e il 10 novembre 166 gli *Annali* cinesi registrano infatti un'ambasceria inviata per rendere omaggio all'imperatore della Cina da parte di *An Tun* (Marco Aurelio Antonino), sovrano del *Da Qin* (l'Impero romano)[4].

Parzialmente mutati appaiono i rapporti commerciali fra Roma e la Cina nei due secoli successivi, ossia il III e il IV, soprattutto dopo la caduta della dinastia Han nel 220 d.C., durante il regno di Elagabalo: «i viaggi diventano più aleatori e la sicurezza più precaria … Le rotte della seta sono tuttavia più forti della crisi … aumentano i prezzi, ma i preziosi beni suntuari continuano ad arrivare a Roma»[5].

Un osservatorio privilegiato su aspetti economici, sociali e culturali sottesi all'acquisto, all'impiego e al dono della seta potrebbe essere costi-

---

pubblica ostentazione del lusso e la sua dimensione privata e sulla legislazione suntuaria si vedano Coudry 2004, 135-171; Zecchini 2016; Coudry 2016; Pirazzoli-t'Serstevens 2016; più in generale sull'argomento si rinvia a Weeber 2015.

[3] Ptol. *geog.* 1,11-14; Paus. 6,26,6-9 (su cui vd. Poll. 7,76); Galen. *alim. fac.* 2,32, vol. VI, p. 614 C.G. Kühn, Leipzig 1823; *vict. att.* 78 K. Kalbfleisch, *CMG* 5,4,2, Leipzig 1923 (su alcune varietà di alimenti «serici»); *H.A. Marc. Aur.* 17,4 (su cui cfr. Eutrop. 8,6); Apul. *met.* 11,8,1-2; 8,27,1-2; Lucian. *de salt.* 63; Front. *ep.* 1,9,7-10; Clem. Alex. *paed.* 2,10; Dio Cass. 72,17,3; sui *se*(/*i*)*ricarii*, «commercianti di seta» si vedano *CIL* XIV, 2793 (=*ILS* 5449); *CIL* XIV, 3711; *CIL* XIV, 3712 (=*ILS* 7599); *CIL* VI, 9678; *CIL* VI, 9891; *CIL* VI, 9892; sulle fonti epigrafiche si veda Amiri 2012, 125-143. Cfr. Kádár 1967, 94-98; Id. 1968, 84; Robert 1993; De Rose 2004, 69-108; Ead. 2007, 107-175; Hildebrandt 2017, 34-50 (con ulteriore vasta bibliografia ivi); Michelazzi 2018, 68-77. Sull'argomento esiste un'ampia produzione scientifica e dunque in questa sede si rimanda soltanto ad alcuni fra i contributi più significativi: Adinolfi 1977; Ferguson 1978, 581-603; Poinsotte 1979, 431-479; Janvier 1984, 261-303; Bertuccioli 1987, 59-72; Lordkipanidze 2002, 7-13; Choisnel 2004; Alram 2004, 47-68; Liu-Shaffer 2009; McLaughlin 2010; Halsen 2012; Gregoratti 2014, 43-70. Sulla documentazione archeologica e letteraria relativa alle rotte commerciali della seta in Siria e Palestina fra V a.C. e VI d.C. si veda Hübner 2016, 19-74.

[4] Cfr. Kádár 1967, 95-96. Si vedano inoltre Leslie - Gardiner 2009, 127-141; Hoppàl 2011, 263-306; Michelazzi 2018, 63-67.

[5] Michelazzi 2018, 79.

tuito, a nostro avviso, dalla *Historia Augusta*[6], per via della peculiare natura di questa testimonianza, dedicata alle biografie imperiali di II e III secolo, ma redatta nella seconda metà del IV o, più verosimilmente, nei primi decenni del V secolo[7]: il suo anonimo autore – che si cela dietro i sei falsi nomi di Elio Lampridio, Elio Sparziano, Flavio Vopisco, Giulio Capitolino, Trebellio Pollione e Volcacio Gallicano – registra infatti non solo il possesso, ma anche il personale uso e l'elargizione di indumenti serici da parte di svariati imperatori.

L'interessante contributo di Mary Harlow, pubblicato nel 2005 e dedicato al ruolo dell'abito nella *Historia Augusta*, ha sottolineato come i vestiti in genere fossero inseriti nel tessuto narrativo con il preciso scopo di descrivere lo 'stile' di un determinato imperatore oppure venissero menzionati all'interno di un catalogo di doni oppure ancora fossero stigmatizzati in quanto oggetto di biasimo da 'reprimere' tramite apposite leggi suntuarie; l'*Augustus*, d'altro canto, avrebbe indossato specifici abiti solo in occasione di vittorie militari o di particolari circostanze nelle quali incarnava il ruolo di primo cittadino oppure quando era necessario sacrificare in veste di pontefice massimo[8]. Insomma, l'attenzione rivolta all'abito, nell'immaginario del lettore-destinatario dell'opera, avrebbe contribuito a rendere decisamente perspicui i pregi o i difetti delle figure imperiali, la loro moralità e moderazione oppure, al contrario, l'immoralità e la depravazione, e sarebbe servita anche a distinguere nettamente l'imperatore 'buono' dal tiranno crudele[9].

---

[6] Sulla *Historia Augusta* la bibliografia di riferimento è vastissima ed è impossibile renderne conto in questa sede in maniera esaustiva: oltre alla nota serie degli *Historiae Augustae Colloquia*, si rimanda, almeno per un inquadramento generale, al classico studio di Chastagnol 1994, IX-CLXXXII, e al recente e approfondito volume di Burgersdijk 2010.

[7] Mazzarino 1965-1966b, 218; 244: «grosso modo nel periodo 419-421»; cfr. Id. 1956a, 384-387; Chastagnol 1994, XXX-XXXIV.

[8] Harlow 2005, 145. Per il dibattito sociologico sull'abbigliamento come 'marcatore' sociale si vedano almeno Baratte 2004, 121-135; Delmaire 2004, 195-202; Gherchanoc - Huet 2007, 3-30; Huet 2008, 127-158; Dubourdieu 2011, 45-56.

[9] Cfr. Chastagnol 1994, CLIII-CLVI; Szelest 1984, 367-373, dove si sottolineano la connessione fra la *crudelitas* e la *luxuria* del 'cattivo' imperatore e il suo desiderio di eccellere nella gladiatura. Sulla critica rivolta alla seta, tessuto 'straniero' e guardato con sospetto perché estraneo alle virtù imperiali, si vedano Bird 2003, 73-79; Molinier-Arbo 2003, 67-84.

Lo scopo del presente contributo è quello di verificare se la menzione di abiti, specificamente quelli realizzati in seta, all'interno della *Historia Augusta* abbia unicamente la funzione di individuare gli imperatori 'cattivi', amanti del *luxus*, oppure se essa possa fornire anche un valido contributo nella ricostruzione dei complessi e mutevoli rapporti fra Roma e il misterioso popolo dei *Seres* fra prima età imperiale e Tarda Antichità e soprattutto offrire una conferma dell'influenza esercitata dalla coeva attività normativa del governo centrale nella stesura delle biografie imperiali da parte dell'anonimo redattore.

1. Il primo passo nel quale si ricorda una *vestis serica* si trova, non a caso, nella *Vita* di Marco Aurelio, sotto il cui regno, come si è accennato, giunse proprio nella lontana Cina una delegazione imperiale:

cum autem ad hoc bellum omne aerarium exhausisset suum neque in animum induceret, ut extra ordinem provincialibus aliquid imperaret, in foro divi Traiani auctionem ornamentorum imperialium fecit vendiditque aurea pocula et cristallina et murrina, vasa etiam regia et vestem uxoriam sericam et auratam, gemmas quin etiam, quas multas in repostorio sanctiore Hadriani reppererat. Et per duos quidem menses haec venditio celebrata est, tantumque auri redactum, ut reliquias belli Marcomannici ex sententia persecutus postea dederit potestatem emptoribus, ut, si qui vellet empta reddere atque aurum recipere, sciret licere. Nec molestus ulli fuit qui vel non reddidit empta vel reddidit. Tunc viris clarioribus permisit, ut eodem cultu quo et ipse vel ministris similibus convivia exhiberent.

Ma siccome le spese di questa guerra [contro Marcomanni, Sarmati e Vandali] avevano dissanguato l'erario ed egli non voleva assolutamente gravare le province con tasse straordinarie, fece vendere all'incanto nel Foro Traiano tutti gli ornamenti della reggia: coppe d'oro, di cristallo, di pietra pregiata, vasi regali, abiti di seta della moglie trapunti d'oro e anche molte gemme che trovò nel forziere di Adriano e che fino ad allora non erano mai state toccate. La vendita durò due mesi e il ricavo permise all'imperatore di terminare secondo i piani la guerra contro i Marcomanni; dopo la vittoria, Marco diede facoltà a chiunque lo desiderasse di rivendergli la roba acquistata, senza costringere però nessuno a farlo. Allora permise ai nobili di sfoggiare nei banchetti ricchezze e servitù pari alle sue[10].

I vestiti in questione appartengono a Faustina Minore, moglie dell'*optimus* imperatore – come lo definisce la stessa *Historia Augusta*[11] –,

---

[10] *H.A. Marc. Aur.* 17,4-6, p. 142 Chastagnol 1994, trad. it. Agnes (a cura di) 1960, 90.

[11] *H.A. Aurel.* 42,3-4, p. 1014 Chastagnol 1994: *quid hoc esse dicam, tam pau-*

ma vengono venduti per far fronte alle ingenti spese belliche; finita l'emergenza, però, Marco Aurelio riacquista gli *ornamenta imperialia* e ricostituisce il 'tesoretto' al quale aveva attinto, forse prefigurandosi possibili necessità future.

Le *sericae vestes* di senecana memoria sono poi menzionate nella *Vita* di Commodo, figlio 'degenere' degli stessi Marco e Faustina:

> fuit autem validus ad haec, alias debilis et infirmus, vitio etiam inter inguina prominenti, ita ut eius tumorem per s e r i c a s vestes populus Romanus agnosceret … Inpudentiae tantae fuit, ut cum muliebri veste in amphitheatro vel theatro sedens publice saepissime biberit. Victi sunt sub eo tamen, cum ille sic viveret, per legatos Mauri … Ipse Commodus in subscribendo tardus et neglegens, ita ut libellis una forma multis subscriberet … Per hanc autem neglegentiam, cum et annonam vastarent hi, qui tunc rem p. gerebant, etiam inopia ingens Romae exorta est, cum fruges non deessent … Spectator gladiatoria sumpsit arma, panno purpureo nudos humeros advelans.

> Era davvero valente in questo campo [cioè il combattimento nell'arena], ma per il resto era debole e sofferente, soprattutto a causa di un'ernia inguinale estroflessa, a tal punto che il popolo romano scorgeva il tumore attraverso le vesti d i s e t a … Fu così impudente da bere abitualmente in pubblico, mentre assisteva vestito di abiti femminili ai giochi del teatro o dell'anfiteatro. Ciononostante, sotto il suo governo, mentre egli conduceva una vita così disordinata, i suoi luogotenenti vinsero i Mauri … Commodo era molto pigro, perfino nello scrivere, tanto da sottoscrivere con un solo timbro più documenti in una volta … Alcuni magistrati in quel tempo, approfittando della trascuratezza di Commodo, fecero man bassa dei viveri destinati al popolo, provocando una grave carestia senza che vi fosse insufficienza di prodotti … Anche quando assisteva ai giochi in qualità di spettatore, vi si recava armato da gladiatore e con gli omeri ricoperti da un drappo purpureo[12].

---

cos bonos extitisse principes, cum iam tot Caesares fuerint? Nam ab Augusto in Diocletianum Maximianumque principes quae series purpuratorum sit, index publicus tenet. Sed in his optimi ipse Augustus, Fl(avius) Vespasianus, Fl(avius) Titus, Cocceius Nerva, divus Traianus, divus Hadrianus, Pius et Marcus Antonini, Severus Afer, Alexander Mammaeae, divus Claudius et divus Aurelianus. Valerianum, enim, cum optimus fuerit, ab omnibus infelicitas separavit. Cfr. Bonamente 1991, 59-82; Id. 2010, 63-82.

[12] *H.A. Comm.* 13,1-8–14,1, p. 236; 15,3, p. 238 Chastagnol 1994, trad. it. (con modifiche) L. Agnes (a cura di) 1960, 138-139. La fonte d'informazione è Mario Massimo, spesso ricordato in questa biografia: *H.A. Comm.* 13,2, p. 236; 15,4, p. 238; 18,2, pp. 240-242 Chastagnol 1994. Per la presenza di Mario Massimo nella

Gli abiti del dissoluto Commodo saranno in seguito messi in vendita da Pertinace:

Auctio sane rerum Commodi in his insignior fuit: vestis subtegmine serico aureis filis [insignior] praeter tunicas paenulasque lacernas et chirodytas Dalmatarum.

Durante la vendita all'asta dei beni di Commodo ci furono le cose più curiose: vesti di seta ricamate d'oro, in mezzo a tuniche, mantelli rotondi, mantelli con cappuccio e tuniche dalmatiche con lunghe maniche[13].

Nel descrivere le qualità di Marco Aurelio e i difetti di Commodo, però, la *Historia Augusta* non distingue tra abiti in seta pura e vestiti in misto seta. Tale differenza viene esplicitata soltanto a partire dalla dinastia dei Severi, quando Elagabalo – sotto il cui regno, come si è detto sopra, cadde la dinastia Han – per primo fra i Romani, indossò *vestis holoserica*, ma donò anche *sericam vestem … quae tunc et in raritate videbatur*:

primus Romanorum holoserica veste usus fertur, cum iam subsericae in usu essent. Linteamen lotum numquam attigit, mendicos dicens qui lineis lotis uterentur. Dalmaticatus in publico post cenam saepe visus est … ad corrigendos mores … Omnes de circo, de theatro, de stadio et omnibus locis et balneis meretrices collegit … Adhibuit in tali contione postea lenones, exsoletos undique collectos et luxuriosissimos puerulos et iuvenes. Et cum ad meretrices muliebri ornatu processisset papilla eiecta, ‹ad› exoletos habitu puerorum, qui prostituuntur … Proponebat praeterea his quasi themata, ut iura nova dapibus condiendis invenirent, et cuius placuisset commentum, ei dabat maximum praemium, ita ut sericam vestem donaret, quae tunc et in raritate videbatur et in honore.

A quanto pare fu il primo Romano che fece uso di abiti di pura seta, perché prima di lui si usavano solo quelli in misto seta … Spesso si mostrava in pubblico dopo pranzo vestito di dalmatica … come esempio di austerità nel vestire … Fece radunare tutte le meretrici, chiamandole dal circo, dal teatro, dallo stadio, dai bagni e da tutti gli altri luoghi … Poi chiamò a raccolta lenoni, cinedi e gente di tal risma pescata un po' dappertutto. Come alle meretrici si era presentato vestito

Vita di Commodo si vedano Mazzarino 1965-1966b, 209-210; 224; Molinier 1998, 223-248. Cfr. anche Burgersdijk 2017, 33-46, secondo il quale il ricorso all'autorità di Mario Massimo sarebbe un espediente dell'anonimo redattore per nascondere una reale mancanza di fonti alle quali attingere. Sulla carriera del generale si veda Christol 2016, 447-467. Sul 'timbro' di Commodo cfr. Di Stefano Manzella 2010, 267-277; Vavassori 2014, 313-314.

[13] *H.A. Pert.* 8,2, p. 264 Chastagnol 1994, trad. it. (con modifiche) L. Agnes (a cura di) 1960, 152.

da donna a petto scoperto, a quegli altri si presentò nella tenuta dei giovani pervertiti … Istituì concorsi per l'invenzione di nuove salse per condire le vivande, premiando poi generosamente il vincitore, ad esempio con una veste di seta, che allora costituiva una rarità e un alto onore[14].

L'imperatore, inoltre, spaventato dalle predizioni dei sacerdoti siri, aveva preparato corde intrecciate di seta scarlatta e porpora per suicidarsi nell'eventualità di un colpo di Stato:

et praedictum eidem erat a sacerdotibus Syris biothanatum se futurum. Paraverat igitur funes blatta et serico et cocco intortos, quibus, si necesse esset, laqueo vitam finiret.

Siccome i sacerdoti siri gli avevano predetto una morte violenta, si era fatto apprestare funi di seta scarlatte e di porpora per impiccarsi qualora fosse stato necessario[15].

Come contraltare di Elagabalo – che ben conosceva la differenza fra un abito di seta pura e uno in misto seta – e dei suoi costumi 'depravati', il sobrio Severo Alessandro soppresse la pratica del dono di abiti serici – considerati già una *raritas*, come si è visto, durante il regno del cugino e predecessore – agli attori e limitò l'impiego della seta per le insegne militari e il cerimoniale di corte:

scenicis numquam aurum, numquam argentum, vix pecuniam donavit. Pretiosas vestes, quas Heliogabalus dederat, [et] sustulit ‹et› milites, quos ostensionales vocant, non pretiosis sed speciosis claris vestibus ornabat nec multum in signa aut ad apparatum regium auri et serici deputabat dicens imperium in virtute esse, non in decore. Clamides hirtas Severi et tunicas asemas vel macrocheras et purpureaque non magna ad usum revocavit suum.

Non diede mai agli attori di teatro oro o argento, a stento denaro. Soppresse i doni di vesti preziose che Elagabalo aveva introdotto e volle che i soldati addetti

[14] *H.A. Heliog.* 26,1-5, p. 532; 29, 6, p. 536 Chastagnol 1994, trad. it. (con modifiche) L. Agnes (a cura di) 1960, 277; 279. Cfr. Harlow 2005, 147: «such descriptions elide ideas of eastern decadence and effeminacy, and make covert allusions to other bad emperors»; Kádár 1968, 82. Sempre a proposito dell'abbigliamento di Elagabalo, ma con riferimento alla porpora, si veda anche Hdn. 5,3,6: … ὁ Βασιανὸς … προῄει τε σχήματι βαρβάρῳ, χιτῶνας χρυσοϋφεῖς καὶ ἁλουργεῖς χειριδωτοὺς καὶ ποδήρεις ἀνεζωσμένος. Cfr. da ultimo Bérenger 2020, 3-24.

[15] *H.A. Heliog.* 33,2-3, p. 540 Chastagnol 1994, trad. it. (con modifiche) L. Agnes (a cura di) 1960, 282.

alle parate di corte indossassero abiti non preziosi, ma molto vistosi, e limitò molto l'uso dell'oro e della seta nelle insegne e nel cerimoniale aulico, perché, diceva, l'Impero si basa sulla virtù, non sullo sfarzo. Usò, come già Severo, le sopravvesti fornite di pelo e le tuniche non listate con lunghe maniche e con poca porpora[16].

Severo Alessandro, poi, non soltanto non indossava mai abiti di seta pura – di rado quelli in misto seta – ma anche non era solito regalare vestiti realizzati in questo tessuto, al quale piuttosto faceva mostra di preferire il lino:

vestes sericas ipse raras habuit; olosericam numquam induit, subsericam numquam donavit … In thesauris vestem numquam nisi annum esse passus est eamque statim expendi iussit. Omnem vestem, quam donavit, ipse perspexit. Omne aurum, omne argentum idque frequenter adpendit. Donavit et ocreas et bracas et calciamenta inter vestimenta militaria. Purpurae clarissimae non ad usum suum sed ad matronarum, si quae aut possent aut vellent, certe ad vendendum gravissimus exactor fuit, ita ut Alexandriana purpura hodieque dicatur, quae vulgo Probiana dicitur, idcirco quod Aurelius Probus bafiis praepositus id genus muricis repperisset. Usus est ipse clamide saepe coccinea. In urbe tamen semper togatus fuit et in Italiae urbibus. Praetextam et pictam togam numquam nisi consul accepit, et eam quidem, quam de Iovis templo sumptam alii quoque accipiebant aut praetores aut consules. Accepit praetextam etiam, cum sacra faceret, sed loco pontificis maximi, non imperatoris. Boni linteaminis adpetitor fuit, et quidem puri, dicens: "si lineae idcirco sunt, ‹ut› nihil asperum habeant, quid opus est purpura in linea?". Aurum autem immitti et dementiam iudicabat, cum ‹ad› asperitatem adderetur rigor. Fasceis semper usus est. Bracas albas habuit, non coccineas, ut prius solebant.

Non indossò mai vestiti in seta pura, raramente di seta, né regalò mai indumenti in misto seta … Esigeva che le vesti conservate nel guardaroba fossero ispezionate almeno una volta all'anno e soleva scegliere di persona quelle che regalava; spesso si occupava della pesatura dell'oro e dell'argento. Tra i regali che faceva, figuravano indumenti militari come schinieri, calzoni e calzari. Faceva vendere a prezzo altissimo un tipo di porpora pregiato, che egli faceva tessere non per uso proprio, ma per le dame che la desiderassero, e che ancor oggi è detta 'alessandrina' da alcuni, mentre i più la chiamano 'probiana', perché fu un certo tintore Aurelio Probo che scoprì quella colorazione. Portava spesso una clamide scarlatta, ma in Roma e nelle città d'Italia si mostrava in pubblico con la toga. Solo in qualità di console vestì la pretesta e la toga ricamata, identica a quella che i pre-

[16] *H.A. Alex.* 33,3-4, p. 598 Chastagnol 1994, trad. it. (con modifiche) L. Agnes (a cura di) 1960, 306-307.

tori e i consoli ricevevano nel tempio di Giove. Indossava pure la toga pretesta quando si celebrava qualche sacrificio, ma sempre in qualità di pontefice massimo e non di imperatore. Gli piaceva molto la buona tela di lino puro ed era solito dire: 'se il tessuto di lino è così liscio, che bisogno c'è ancora della porpora?'; aggiungeva poi che è una sciocchezza ornare d'oro queste tele, perché ciò contribuiva a renderle rigide oltre che ruvide. Usava sempre le gambiere e i calzoni bianchi, non già scarlatti come si usavano prima[17].

Gallieno, festeggiando il decennale del 262 d.C. in Campidoglio[18], fece sfilare 200 buoi bianchi suddivisi in due file e adornati da gioghi e funi dorate e coperti di tessuti serici colorati:

praecesserunt etiam altrinsecus centeni albi boves cornuis auro iugatis et dorsualibus sericis discoloribus praefulgentes.

Aprivano il corteo due file di cento buoi bianchi, rifulgenti per i gioghi e le funi dorate e per le gualdrappe di seta variopinta[19].

Riassumendo quanto fin qui analizzato, è evidente come attribuire o meno la consuetudine di indossare abiti in seta rispondesse allo scopo di rendere decisamente più stridente il contrasto ora fra Marco Aurelio e Commodo ora fra Elagabalo e Severo Alessandro. Tale notazione 'di costume' costituisce un vero e proprio *fil rouge* che – attraverso l'esempio dell''inetto' Gallieno – conduce sino al 'buon' imperatore Claudio II Gotico, destinatario di molti doni, tra cui abiti in seta, da parte sia di Valeriano sia dello stesso Gallieno. Nella *Vita* di Claudio, infatti, l'autore della *Historia Augusta* tiene a sottolineare come già l'imperatore Valeriano, in previsione dell'ascesa al trono del futuro imperatore, avrebbe deciso di onorarlo donandogli anche una veste bianca in misto seta:

nunc ad iudicia principum veniamus, quae ‹de› illo a diversis edita sunt, et eatenus quidem ut appareret quandocumque Claudium imperatorem futurum. Epi-

---

[17] *H.A. Alex.* 40,1-11, p. 606 Chastagnol 1994, trad. it. (con modifiche) L. Agnes (a cura di) 1960, 311-312. Su Alessandro Severo, modello dell'imperatore 'parsimonioso' in contrapposizione ad Elagabalo, cfr. Neri 1999, 237; 239-240. Sulle fattezze degli stessi imperatori cfr. anche Id. 1998, 249-267.

[18] *H.A. Gall.* 7,4, p. 816 Chastagnol 1994: *interfectis sane militibus apud Byzantium Gallienus, quasi magnum aliquid gessisset, Romam cursu rapido convolavit convocatisque patribus decennia celebravit novo genere ludorum, nova specie pomparum, exquisito genere voluptatum.*

[19] *H.A. Gall.* 8,2, p. 816 Chastagnol 1994, trad. it. L. Agnes (a cura di) 1960, 410.

stola Valeriani ad Zosimionem, procuratorem Syriae: “Claudium, Illyricianae gentis virum, tribunum Martiae quintae legioni fortissimae ac devotissimae dedimus, virum devotissimis quibusque ac fortissimis veterum praeferendum. Huic salarium de nostro privato aerario dabis … Tunicas russas militares annuas ‹duas›, sagoclamydes annuas duas, fibulas argenteas inauratas duas, fibulam auream cum acu Cyprea unam. Balteum argenteum inauratum unum, anulum bigemmem unum uncialem, brachialem unam unciarum septem, torquem libralem unum, cassidem inauratam unam, scuta chrysografata duo, loricam unam, quam refundat … Albam subsericam unam cum purpura Girbitana, subarmalem unum cum purpura Maura … Accubitalium Cypriorum paria duo, interulas puras duas, fascias viriles duas, togam, quam refundat, unam, latum clavum, quem refundat, unum … Haec autem omnia idcirco specialiter non quasi tribuno sed quasi duci detuli, quia vir talis est, ut ei plura etiam deferenda sint”.

Ora passiamo ai giudizi che altri principi pronunciarono sul conto di Claudio, tutti favorevoli e tali da mostrare che ognuno pensava che egli sarebbe diventato imperatore. Lettera di Valeriano a Zosimo, procuratore della Siria: ‘ho dato la carica di tribuno della valorosa quinta legione Marzia a Claudio, un illirico che vale più di qualsiasi personaggio devoto e forte dell’antichità. Darai a costui, traendolo dal mio patrimonio privato … tuniche militari rosse, due sagoclamidi, due fermagli d’argento dorati, una fibbia d’oro con un ardiglione cipriota; un balteo d’argento dorato, un anello di un’oncia adorno di due gemme, un braccialetto di sette once, una collana da una libbra, un elmo dorato, due scudi fregiati d’oro, una lorica con l’obbligo di restituirla … una veste bianca in misto seta ornata di porpora girbitana e un mantello adorno di porpora di Mauritania … due paia di tappeti ciprii da sedia, due camicie bianche, una toga e un laticlavio, con l’obbligo di restituirli … Gli ho riservato tutti questi diritti, che sono da generale e non da semplice tribuno, perché è uomo che merita questo e anche più’[20].

Persino Gallieno avrebbe inviato in dono a Claudio una veste bianca in misto seta per tentare di rappacificarsi con lui:

item epistola Gallieni, cum nuntiatum esset per frumentarios Claudium irasci, quod ille mollius viveret: “nihil me gravius accepit, quam quod notaria tua intimasti Claudium, parentem amicumque nostrum, insinuatis sibi falsis plerisque graviter irasci … Misi autem ad eum … clamydes veri luminis limbatas duas, vestes diversas sedecim, albam subsericam, paragaudem triuncem unam, zancas de nostris Parthicas paria tria, singiliones Dalmatenses decem, clamydem Dardanicam mantuelem unam, paenulam Illyricianam unam, bardocucullum unum, cucutia villosa duo, oraria Sarabdena quattuor …”.

[20] *H.A. Claud.* 14,1-15, pp. 946-948 Chastagnol 1994, trad. it. (con modifiche) L. Agnes (a cura di) 1960, 464-465.

Ed ecco una lettera di Gallieno, scritta quando venne a sapere dai suoi informatori che Claudio criticava la sua condotta effeminata: "non ho mai ricevuto notizia più triste di questa da te riferitami, secondo cui Claudio, nostro parente e amico, credendo a false insinuazioni, si è profondamente adirato contro di me. Gli ho spedito in dono … due clamidi orlate di porpora, sedici vesti svariate, una tunica bianca in misto seta, un abito con bordatura in seta o in oro di tre once, tre paia di calzari partici del tipo che uso io, dieci tuniche dalmatiche, una clamide dardanica a foggia di mantello, una cappa illirica, un manto con cappuccio, due cappucci di pelliccia, quattro fazzoletti sarabdeni…"[21].

All'interno della *Vita* di Aureliano, uomo dal comportamento encomiabile, si trova, a mo' di confronto, una notazione critica sulla condotta di Furio Placido, console nel 343 d.C., i cui costumi dall'anonimo autore sono considerati degenerati a causa dell'eccessivo sfarzo e dell'*ambitio popularis*:

vidimus proxime consulatum Furii Placidi tanto ambitu in circo editum, ut non praemia dari aurigis sed patrimonia viderentur, cum darentur tunicae subsericae, lineae paragaudae, darentur etiam equi, ingemescentibus frugi hominibus. Factum est enim, ut iam divitiarum sit, non hominum consulatus, quia utique, si virtutibus defertur, editorem spoliare non debet. Perierunt casta illa tempora et magis ambitione populari peritura sunt. Sed nos, ut solemus, hanc quoque rem in medio relinquimus.

Abbiamo visto recentemente Furio Placido celebrare la sua carica con tanto sfarzo di giochi circensi che non sembrava che agli aurighi si dessero dei premi, ma addirittura patrimoni. E c'erano effettivamente in palio tuniche in misto seta, vesti di lino ricamate d'oro o di seta, e cavalli, sia pure in disapprovazione delle persone per bene. Oggi il consolato è diventato una questione di denaro, e non di uomini; eppure una carica che costituisce il riconoscimento delle capacità di una persona non dovrebbe costringere questa a ridursi in miseria. Ormai son finiti i bei tempi dell'onestà e si allontaneranno sempre più a causa dell'ingordigia del popolo. Ma chiudiamo anche questa parentesi[22].

---

[21] *H.A. Claud.* 17,1-7, p. 950 Chastagnol 1994, trad. it. (con modifiche) L. Agnes (a cura di) 1960, 466-476. Chastagnol (éd.) 1994, 950-951 e nota 6, ha tradotto *paragaudis* con «une tunique [paragaude] bordée d'or de trois onces» e spiegato che «la paragaude est une tunique de soie blanche bordé d'or».

[22] *H.A. Aurel.* 15,4-6, pp. 984-986 Chastagnol 1994, trad. it. (con modifiche) L. Agnes (a cura di) 1960, 480-481. Cfr. *PLRE* I, *M. Maecius Memmius Furius Baburius Caecilianus Placidus 2*, 705-706; Mazzarino 1965-1966b, 217; 290.

Nella medesima *Vita* si trovano poi due riferimenti da contestualizzare invece proprio durante il regno dello stesso Aureliano. In una lettera alla regina di Palmira, Zenobia, l'imperatore chiedeva di consegnare all'erario gemme, argento, oro, ma anche cavalli, cammelli e appunto sete:

denique fatigatus ac pro malis fessus litteras ad Zenobiam misit deditionem illius petens, vitam promittens, quarum exemplum indidi: "Aurelianus imperator Romani orbis et receptor orientis Zenobiae ceterisque, quos societas tenet bellica. Sponte facere debuistis id, quod meis litteris nunc iubetur. Deditionem enim praecipio inpunitate vitae proposita, ita ut illic, Zenobia, cum tuis agas vitam, ubi te ex senatus amplissimi sententia conlocavero. Gemmas, aurum, argentum, sericum, equos, camelos in Romanum aerarium conferatis. Palmyrenis ius suum servabitur".

Alla fine, ormai stremato di forze e abbattuto dalle avversità, mandò una lettera a Zenobia invitandola alla resa, salva la vita. Eccone il testo: 'Aureliano, imperatore dell'orbe romano e riconquistatore d'Oriente a Zenobia e ai suoi alleati. Avreste dovuto fare spontaneamente quello che vi ordino in questo scritto: vi impongo la resa, salva la vita e a condizione che tu, Zenobia, accetti di abitare, insieme ai tuoi figli, là dove io ti collocherò, sentito il parere del senato. Versate all'erario romano le gemme, l'argento, l'oro, le sete, i cavalli, e i cammelli che possedete. I Palmireni conserveranno i loro diritti'[23].

In un secondo passo, Aureliano viene descritto come un uomo integerrimo, che non avrebbe mai indossato vesti di seta né le avrebbe regalate ad alcuno:

vestem holosericam neque ipse in vestiario suo habuit neque alteri utendam dedit. Et cum ab eo uxor sua peteret, ut tunico pallio blatteo serico uteretur, ille respondit: "absit ut auro fila pensentur". Libra enim auri tunc libra serici fuit … Idem concessit, ut blatteas matronae tunicas haberent, ceteras vestes, cum antea coloreas habuissent et ut multum oxypaederotinas … Paragaudas vestes ipse primus militibus dedit, cum ante non nisi rectis purpureis accepissent, et quidem aliis monolores, aliis dilores, trilores aliis et usque ad pentelores, quales hodie lineae sunt.

Non usò mai abiti di pura seta, né volle regalarli ad altri; e alla moglie che voleva avere almeno il pallio di seta purpurea, rispose: 'non compriamo dei fili a peso d'oro!'. In quel tempo, infatti, una libbra d'oro valeva come una libbra di seta … Concesse alle matrone di indossare tuniche e altre vesti tinte di porpora, anziché, come in passato, policrome, o, in via d'eccezione, con tinta opalina … ai

---

[23] *H.A. Aurel.* 26,6-9, p. 998 Chastagnol 1994, trad. it. L. Agnes (a cura di) 1960, 488.

militari in generale distribuì per primo vesti orlate di seta o d'oro, mentre in precedenza avevano sempre avuto vesti color porpora, alcuni a una sola striscia, altri a due, tre, quattro e anche cinque strisce, come oggi si usano le vesti di lino»[24].

In questo secondo, importante, passo concernente Aureliano e la seta torna il riferimento al più 'modesto' lino (apprezzato già, come si è visto, dal morigerato Severo Alessandro), che sarebbe stato maggiormente usato ai tempi dell'anonimo autore, si fa esplicito rinvio al valore economico della seta (vd. anche *infra* § 2) e si trova il peculiare sintagma *blatteo serico* (invero già presente, seppure con l'uso di una congiunzione coordinante, nella *Vita* di Elagabalo, dove si riscontra l'espressione *funes blatta et serico et cocco intortos*) a proposito dell'abito negato alla moglie dell'imperatore.

I due aggettivi *blatteus* e *sericus* si trovano posti in ordine inverso e fusi in un unico termine greco, σηρικωβλάτια in un'iscrizione rinvenuta a Laodicea Combusta (oggi Kadinhani) in Lykaonia, databile forse al 250 d.C. e concernente gli «abiti di seta e porpora» presenti fra i doni offerti alle divinità da Oreste, sacerdote di Giove e Vesta[25]. Colpisce la netta divaricazione fra l'uso 'empio' di questo tessuto pregiato da parte di Elagabalo e l'utilizzo 'sacro' di σηρικωβλάτια attestato dall'epigrafe.

In modo apparentemente contraddittorio, ma in realtà spinto da ragioni di natura politica, ossia conoscere le intenzioni dei Goti, Aureliano avrebbe ordinato per lettera al legato di Tracia, Gallonio Avito, di elargire alcuni preziosi doni di nozze – tra cui vestiario in misto seta – ad una donna gota, Unila, discendente da nobile famiglia regale e futura moglie di Gaio Quinto Bonoso, usurpatore ricordato nelle *Quadrigae tyrannorum*:

---

[24] *H.A. Aurel.* 45,4-6–46,1-6, pp. 1016-1018 Chastagnol 1994, trad. it. (con modifiche) L. Agnes (a cura di) 1960, 500.

[25] *CIG* 3988(2)=*IGRR* III, 248, ll. 5-6: ἐπειδὴ Ὀρ[έστης ἱερεὺς (*Iovis*)] | καὶ Βέστης (*Vestae*) [καθιέρωσεν καὶ ἐπέ]-|δωκεν ἐν[δόξως Μητρὶ Ζιζιμμη]-|νῇ χρυσίου [ἀσήμου λείτρας δύο] | καὶ ἱερὰ ἀγ[γεῖα τρία καὶ σηρι]-|κωβλάτια [δʹ(?) ἄλλα τε παντοῖα ὧν] | ἀπογραφὴν [τελείαν ἀπέθηκεν ἐν] | τοῖς ἱεροῖς [ἀρχείοις· ἱερατεύσας] | δὲ καὶ τὸ τρ[ίτον ἀνενέωσε τὸ βά]-|θρον κ[ὲ] θε[μέλια, καὶ τὰς σκευο]-| θήκα‹ς›, καὶ φά[τνας ἵπποις θείοις] | ισβʹ, καὶ [σ]κην[ὰς μδʹ· δεδόχθαι τελ]-|εῖν δέκ[α ἱ]ερ[οποιοὺς κατὰ ἔτος] | ὑπὲρ αὐτοῦ α[ἰωνίους τιμάς· συν]-|τελεῖν δ[ὲ καὶ τοὺς μύστας(?) ὑπὲρ] | αὐτοῦ ἑκα[τόμβην ἱερὰν ἡμέρᾳ] | ιʹ τοῦ Μαρ[τίου πρὸς δόξαν τοῦ] | μακαρίτο[υ καὶ ὑπὲρ τῆς κυρίων] | καὶ κτητ[όρων σωτηρίας - - -] | - - -; cfr. Ramsay 1918, 130-135, nr. 1; 133-134.

tunicas palliolatas ianthinas subsericas, tunicam auro clavatam subsericam librilem unam, interulas dilores duas et reliqua, quae matronae conveniunt.

Tuniche con cappuccio in misto seta violetta, una tunica in misto seta a borchie d'oro del peso di una libbra, due sottovesti a due colori e tutto quanto si addice ad una matrona[26].

Se l'austero imperatore Tacito *holosericam vestem viris omnibus interdixit* («vietò agli uomini l'uso dell'abito in pura seta»)[27], Probo, invece, ancora giovane tribuno, ricevette in dono, per ordine di Valeriano, *interulas paragaudias duas*, «due camicie bordate di seta o d'oro»[28].

Un'aspra critica, infine, è riservata a quegli imperatori che hanno 'comprato' l'affetto del popolo di Roma con doni e giochi: Caro, Carino e Numeriano rimasero famosi per i *ludi* offerti e soprattutto per i regali fatti agli artisti, ivi comprese *sericae vestes*, secondo un'esecrabile consuetudine inaugurata dal lussurioso Elagabalo e prontamente soppressa dal cugino e successore Severo Alessandro:

donatum est Graecis artificibus et gymnicis et histrionibus et musicis aurum et argentum, donata et vestis serica.

A tutti gli artisti, i ginnasti, gli istrioni e i musici fu donato in premio oro e argento e venne regalata anche una veste in seta[29].

2. Ora, se è indubbio che nella *Historia Augusta* la descrizione degli abiti in seta rappresenti uno strumento per veicolare – in voluta contrapposizione – il giudizio positivo sugli imperatori che non solo non li indossano ma nemmeno consentono al resto della società di portare vesti seriche[30], non può né deve essere sottovalutato il numero decisamente elevato di vocaboli contenenti la radice *seric-* – ben 22 occorrenze (compresi i

---

[26] *H.A. Quadr*. 15,8, p. 1130 Chastagnol 1994, trad. it. (con modifiche) L. Agnes (a cura di) 1960, 549. Sulle 'invenzioni' romanzesche contenute in questa parte della *Historia Augusta* cfr. Poignault 2001, 251-268. Alla morte di Aureliano (*H.A. Aurel*. 41,10) vengono elencati una serie di popoli – tra i quali anche i *Seres* – che lo avrebbero adorato come una divinità: *illum Saraceni, Blemmyes, Exomit‹a›e, B*[*r*]*actrani, Seres, Hiberi, Albani, Armenii, populi etiam Indorum veluti praesentem ‹pa›ene venerati sunt deum*. Per Michelazzi 2018, 85, i *Seres* sarebbero senza dubbio i Cinesi produttori di sete; cfr. anche Ead. 2014, 211-215, in particolare 211-212.

[27] *H.A. Tacit*. 10,4, p. 1046 Chastagnol 1994.

[28] *H.A. Prob*. 4,5, p. 1076 Chastagnol 1994.

[29] *H.A. Car*. 19,3, p. 1166 Chastagnol 1994.

[30] Cfr. Harlow 2005, 151-152.

composti *holoseric-* e *subseric-*), senza contare un termine come *paragauda* o talune espressioni quali *praetiosae vestes*, tutti rinvianti comunque a tessuti serici –, dato da considerarsi quanto meno sorprendente ove si rifletta sull'oggettiva difficoltà di reperimento di questo tessuto soprattutto nel III e IV secolo. Se dunque la notazione della Harlow circa la stretta relazione fra etica e costume dell'imperatore potrebbe non essere realmente verificabile – o per lo meno non sempre – nella realtà storica cronologicamente compresa fra Marco Aurelio da una parte e Caro, Carino e Numeriano dall'altra, la testimonianza offerta dalla *Historia Augusta* presenta, però, preziosi 'nuclei' di verità – o almeno di verosimiglianza – per quel che riguarda la storia sociale ed economica della Tarda Antichità, epoca in cui visse e scrisse l'anonimo redattore.

Se pensiamo che nell'*Edictum de pretiis* di Diocleziano del 301 d.C. il prezzo più alto di una merce è costituito da 1 libbra di seta grezza colorata di porpora scura del valore di 150.000 *denarii* – ovvero più del doppio di 1 libbra d'oro in lingotti che valeva 72.000 *denarii*[31] –, questa indicazione consentirebbe di comprendere meglio il valore economico sia degli abiti indossati sia di quelli donati e minuziosamente descritti nella *Historia Augusta* e di osservare come, rispetto all'indicazione fornita nella *Vita* di Aureliano (*libra enim auri tunc libra serici fuit*), il valore della seta si fosse raddoppiato, passando da una vendita a peso d'oro al suo doppio: nonostante i tentativi di difesa della moneta d'argento condotti da Aureliano nel solco dei suoi predecessori, il galoppante *trend* inflattivo aveva determinato sotto Diocleziano – ossia meno di un trentennio dopo – una crescita esponenziale del valore di alcuni prodotti di lusso tra i quali appunto i tessuti serici.

Il capitolo XIX dell'Editto (Περὶ ἐσθῆτος; cfr. anche XXIII, *De pretii‹s› sericis* / Περὶ τῆς τειμῆς τῶν σηρικῶν e XXIV, Περὶ πορφύρας), dedicato ai prezzi massimi delle vesti, è particolarmente lungo e dettagliato e gli abiti in seta sono addirittura di 11 tipologie, fra le quali si distinguono con chiarezza 3 varietà di camicie, le *strictoriae*, e 6 tipi di ampie tuniche lunghe oltre il ginocchio, le *Dalmaticae*[32].

---

[31] *Edict. imp. Diocl.* 28,1a, pp. 206-207 Giacchero 1974: [*aurum*] *obryzae in regulis sive* [*in*] *solidis* | χρουσοῦ βρύζης ἐν ρηγλίοις ἢ ἐν ὁλοκοττίνοις λ(ίτρα) α′ ⁎ $^{Z}{}_{M}$,β, «oro di coppella in barre o in lingotti 1 libbra den. 72.000», trad. it. Giacchero 1974, 304.

[32] *Edict. imp. Diocl.* 19,9-19, vol. 1, pp. 174-175; 23,1a, vol. 1, pp. 182-183; 24,1a, vol. 1, pp. 182-183; 20,1-11, pp. 178-181 Giacchero 1974; trad. it. (con mo-

Edictum Diocletiani et Collegarum de pretiis rerum venalium			
19,9	δελματικὴ ἀνδρεία [συμψειρι]κὸς ἐχούσα ὑποβλάττης [ὀγ(κίας) - - - 𐆖 -]	*Dalmatica virili subserica clabans ‹h›ypoblattae uncias* [- - - 𐆖 - -]	dalmatica, da uomo, in misto seta, ornata con strisce di porpora chiara di once … den. …
19,10	στίχη συμψειρικ[ὸς ἐχούσα] ὑποβλάττης ὀγ(κίας) - - - 𐆖 -]	*strictoria subserica* - - - 𐆖 - -]	camicia in misto seta, ornata con strisce di porpora chiara di once … den. …
19,11	στίχη ἄσημος συμψειρικ[ὸς - - - 𐆖 -ϛ´]	*strictoria asema* - - - 𐆖 - ? - *s*]*ex milibus*	camicia senza ornamenti, in misto seta … den. (?)6.000
19,12	δελματικομ[αφέρτιον] συμψειρικ[ὸν λευκὸν ἔχον ὑποβλάττης λί(τραν) α´ 𐆖 Μ̊͵δ	[*Dalmaticomafor*]*tium subseri*[*c*]*um album clavans purpu*[*r*(*ae*) *hy*]*poblattae l*[*ibram*] *u*]*nam* 𐆖 *quadraginta qu* [*attu*]*or milibus*	dalmatica con cappuccio, in misto seta, bianca, ornata con strisce di porpora chiara di 1 libbra den. 44.000
19,13	δελματικομ[άφερτος Μου]τουνή[σιος συμψειρικὸς] ἔχων ὑποβλάττης λί(τραν) α 𐆖 Μ̊͵ϛ	[*Dalmat*]*icoma*[*fortium Mutinen*]*se subsericum clavam*[*s pur*]*purae hypoblat*[*tae libram u*]*nam* 𐆖 *quadraginta sex* [*milibu*]*s*	dalmatica con cappuccio, di lana da *Mutina*, in misto seta, ornata con strisce di porpora chiara di 1 libbra, den. 46.0000
19,14	δελμ[ατικομαφέρτιον] θαλάσσιον συμψε[ι]ρικὸν ευ[- - 𐆖 Μ̊͵η]	[*Dalmatic*]*omafortium marinum subsericum ut s*(*upra*) | 𐆖 *qu*[*adra*]*ginta octo mi*[*libus*]	dalmatica con cappuccio, di lana marina, in misto seta, come sopra, den. 48.000

dífiche) Giacchero 1974, 288; 292; 290. Sull'argomento si veda anche Polichetti 2001, 46-48.

19,15	δελματικὴ ὁλοσειρι[κὸς ἀνδρεία ἔχουσα βλάττης] ἡμίλειτρον [✱ ^{E}M]	[*Dalmatica*] *holoserica virilis clavans purpur*(*ae*) *blattae* [*semi*]*libr*(*am*) ✱ *quinqua*[*ginta mil*]*ibus*	dalmatica tutta di seta, da uomo, ornata con strisce di porpora scura di mezza libbra, den. 50.000
19,16	δ[ελματικομάφερτος ὁλοσειρικὸς] λευκὸς [ἔχων - - - -] λί(τρας) [β´ ✱ ^{IΓ}M͵ε]	[*Dalmati*]*comafortium holosericum alvum clav*[*ans* - (?) - *purpur*]*ae* [*lib*]*ras duas* ✱ *centum triginta quin*[*que milibus*	dalmatica con cappuccio, in pura seta, bianca, ornata con strisce di porpora … di 2 libbre den. 135.000
19,17	[- - - -]νη γεγνημένος [- - - - - ὁλοσειρικὸς λόγ]ου γενο[μ]ένου τῆς βαφῆς οὕτω πιπράσκεσθαι ὀφείλει].	[- - -] *infectis eadem h*[*olo*]*seric*[*a habit*]*a ratione tin*[*cturae distrahi debe*]*t*	… tinte, la medesima in pura seta dovrà essere venduta dopo aver computato il valore della tintura
19,18	στίχη ὁλοσειρικὸς ἐχούσα [- - - - - ὀγ(κίας) ϛ´ ✱ $\overset{\Delta}{M}$ -]	[*s*]*tricto*[*ria holoseric*]*a clavans purpu*[*rae* - - - *uncias se*]*x* [✱ *qu*]*adragi*[*nta* - - - *milibus*]	camicia in pura seta, ornata con strisce di porpora … di 6 once den. +40.000
19,19	[ἄση]μος ὁλοσειρικός ✱ $\overset{\Delta}{M}$͵ε	*asema*] *holo*[*serica* - - -] ✱ *qu*[*adraginta quinque milibus*]	… senza ornamenti, in pura seta den. 45.000
23,1a	σηρικοῦ λευκοῦ	*serici albi libra* (*una*) ✱ (*duodecim milibus*)	seta bianca 1 libbra den. 12.000
24,1a	μεταξαβλάττ[ης]	- - -	seta grezza, tinta di porpora scura 1 libbra den. 150.000
20,1a	πλουμαρίῳ εἰς στίχην συνψειρικὸν οὐγ(κίας) α´ ✱ σ´	[*plumari*]*o in strictoria subserica pro uncia* [*una* ✱ *ducentos*]	al ricamatore su camicia in misto seta per 1 oncia den. 200
20,2	εἰς στίχην ὁλοσειρικὸν οὐγ(κίας) α´ ✱ τ´	*in strictoria holoserica per singulas unc*[*ias* ✱ *trecen*]*tos*	al ricamatore su camicia in pura seta per 1 oncia den. 300

20,7	βαρβαρικαρίῳ εἰς ὁλοσειρικὸν οὐν(κίας) α´ ⚹ φ´	*barbaricari[o i]n holos[eri]ca in uncia una* ⚹ *quingentos*	al tessitore ricamatore in oro di broccato in pura seta per 1 oncia den. 500
20,8	ἔργου δευτερείου οὐγ(κίας) α´ ⚹ υ´	*operis secundi in uncia una* ⚹ *quadringentos*	… per lavoro di seconda qualità per oncia den. 400
20,9	σηρικαρίῳ ἐργαζομένῳ εἰς σουψειρικόν τρεφομένῳ ἡμερήσια ⚹ κε´	*sericario in bubserica pasto diurnos* ⚹ *viginti quinque*	al tessitore di seta che lavora in misto seta, col vitto, il giorno den. 25
20,10	εἰς ὁλοσηρικὸν ἄσημον τρεφομένῳ ἡμερήσια ⚹ κε´	*in holoserica pura pasto diurnos* ⚹ *viginti quinque*	… in seta pura, senza ornamenti, col vitto, il giorno den. 25
20,11	εἰς ὁλοσηρικὸν σκουτλᾶτον ⚹ μ´	*in holoserica scutlata* ⚹ *quadriginta*	… in tutta seta, in tessuto a scacchi den. 40

Come si può osservare, sono ben distinti i tessuti in pura seta e quelli in misto seta e i prezzi di queste merci – nonché dei mestieri connessi – sono in genere particolarmente alti: ben 150.000 *denarii* giungeva a costare la «seta grezza tinta di porpora», μεταξαβλάττη, termine composto da μέταξα, «seta grezza», e βλάττη, «porpora», vero e proprio *hapax*[33] del quale non si è conservato il corrispettivo latino nel testo dell'Editto; il tessitore d'oro su abiti in pura seta poteva arrivare a guadagnare fino a 500 *denarii*, remunerazione adeguata per artigiani specializzati in grado di soddisfare i desideri di pochi.

L'incremento vertiginoso del prezzo di questa merce, via via divenuta sempre più rara e preziosa, risulta perfettamente congruente con il processo che, nel corso del IV e V secolo, vide gli imperatori intervenire ripetutamente, attraverso una sempre più capillare attività di normazione, per monopolizzare la produzione dei tessuti in seta. Questo è quanto si legge in una costituzione di Valentiniano e Valente indirizzata ad Archelao, *comes sacrarum largitionum*, nel 369:

[33] Cfr. *LSJ*, *s.v.* μεταξαβλάττη, 1115.

Impp. Valentinianus et Valens A.A. Archelao comiti sacrarum largitionum. Auratas ac sericas paragaudas auro intextas tam viriles quam muliebres privatis usibus contexere conficereque prohibemus et in gynaeceis tantum nostris fieri praecipimus. Dat. v Non. Iul. Nevioduni; acc. xv Kal. Aug. Marcianopoli Valentiniano Nob. p. et Victore conss.[34]

Gli imperatori Valentiniano e Valente Augusti ad Archelao, *comes sacrarum largitionum*. Proibiamo che vengano tessuti e confezionati abiti bordati d'oro e sete bordate d'oro o di porpora per uso privato sia per gli uomini sia per le donne e ordiniamo che si producano solo nei nostri stabilimenti tessili [dove erano impiegate donne]. (Legge) emanata il 3 luglio a *Noviodunum*; recepita il 18 luglio a Marcianopoli sotto il consolato dell'imperatore designato Valentiniano e di Vittore (t. d. A.).

Un provvedimento di Valentiniano, Teodosio e Arcadio, risalente al 25 giugno 384 d.C., vietava di donare ai vincitori dei giochi abiti in pura seta, in contrasto con la pratica – di Elagabalo prima e di Caro, Carino e Numeriano poi – stigmatizzata proprio nella *Historia Augusta*[35]. I medesimi imperatori, con una legge indirizzata al *comes sacrarum largitionum Faustus*, proibirono il possesso e la vendita di abiti in seta o lana tinti con la porpora chiamata *blatta*, *oxyblatta* o *hyacinthina*[36], e, con un altro provvedimento destinato al *dux Mesopotaniae Cariobaudes*, vietarono l'acquisto di seta dai 'barbari', interdetto a tutti fuorché al *comes commerciorum*[37]. Pochi anni dopo, il 21 settembre 393, Teodosio, Arcadio e Onorio formularono espresso divieto alle *mimae* di portare gemme, sete ricamate con

[34] *Cod. Theod.* 10,21,1. Anche Vegezio, *milit.* 1,7,1 (*piscatores aucupes dulciarios linteones omnesque, qui aliquid tractasse videbuntur ad gynaecea pertinens, longe arbitror pellendos a castris*), adopera il termine *gynaecea* a proposito di mestieri inidonei alle aspiranti reclute; secondo Milner 1996, 7, nota 6, il termine avrebbe indicato «in the fourth century State-owned textile factories».

[35] *Cod. Theod.* 15,9,1*pr.*: *Imppp. Valentinianus, Theodosius et Arcadius A.A.A. ad senatum. Nulli privatorum liceat holosericam vestem sub qualibet editione largiri. Illud etiam constitutione solidamus, ut exceptis consulibus ordinariis nulli prorsus alteri auream sportulam, diptycha ex ebore dandi facultas sit.*

[36] *Cod. Iust.* 4,40,1: *Imperatores Valentinianus, Theodosius, Arcadius. Fucandae atque distrahendae purpurae vel in serico vel in lana, quae blatta vel oxyblatta atque hyacinthina dicitur, facultatem nullus possit habere privatus. Sin autem aliquis supra dicti muricis vellus vendiderit, fortunarum se suarum et capitis sciat subiturum esse discrimen. PLRE I, Faustus 2*, 328.

[37] *Cod. Iust.* 4,40,2: *Imperatores Valentinianus, Theodosius, Arcadius. Comparandi serici a barbaris facultatem omnibus, sicut iam praeceptum est, praeter comitem commerciorum etiamnunc iubemus auferri. PLRE I, Cariobaudes*, 181.

figure o abiti intessuti d'oro, pur consentendo di indossare sete a scacchi e variopinte[38].

Nel secolo seguente, con l'editto del 27 giugno 406 Arcadio, Onorio e Teodosio II minacciarono gravi sanzioni a coloro che non avessero provveduto al lavaggio dei tessuti *sericoblattae ac metaxae* prima della consegna all'ufficio delle imposte:

Imppp. Arcadius, Honorius et Theodosius A.A.A. Filometori comiti sacrarum largitionum. Lotas in posterum sericoblattae ac metaxae huiusmodi species inferri praecipimus; viginti librarum auri condemnatione proposita his, qui scrinium canonum tractant, prioribus etiam eiusdem officii, si statua caelestia a quoquam passi fuerint temerari. Dat. v Kal. Iul. Constantinopoli Arcadio A. vi et Probo conss.[39]

Gli imperatori Arcadio, Onorio e Teodosio II Augusti a Filometore, *comes sacrarum largitionum*. D'ora in poi ordiniamo che le forniture della tipologia di tessuto di seta tinto di porpora e di seta grezza siano consegnate dopo il lavaggio; una multa di 20 libbre d'oro sia comminata a questi che si occupano dell'ufficio delle imposte regolari e a coloro che anche prima (si occupavano) di questo stesso ufficio se permetteranno che gli ordini imperiali vengano disattesi da chicchessia. (Legge) emanata il 27 giugno a Costantinopoli sotto il sesto consolato di Arcadio, Augusto, e di Probo (t. d. A.).

Il 16 gennaio 424 Teodosio II ordinò che, fatta eccezione per i membri della famiglia imperiale, *nec pallia tunicasque domi quis serica contexat aut faciat*[40].

---

[38] *Cod. Theod.* 15,7,11: *Imppp. Theodosius, Arcadius et Honorius A.A.A. Rufino praefecto praetorio. Nulla mima gemmis, nulla sigillatis sericis aut textis utatur auratis. His quoque vestibus noverint abstinendum, quas Graeco nomine 'alethinocrustas' vocant, in quibus alio admixtus colori puri rubor muricis inardescit. Uti sane isdem scutlatis et variis coloribus sericis auroque sine gemmis collo brachiis cingulo non vetamus. Dat.* XI *Kal. Octob. Constantinopoli Theodosio A.* III *et Abundantio conss.*

[39] *Cod. Theod.* 10,20,13; cfr. *Cod. Iust.* 11,8,10 che riporta la stessa legge con qualche differenza: *Imperatores Arcadius, Honorius, Theodosius. Lotas in posterum sericoblattae et metaxae huiusmodi species inferri praecipimus: viginti librarum auri condemnatione proposita his, qui scrinium canonum tractant, prioribus etiam cuiuscumque officii, si statuta caelestia a quodam passi fuerint temerari. Arcad. Honor. et Theodos. A.A.A. Philometori com. sacr. larg. a. 406. Dat* V *Kal. Iul. Constantinopoli Arcadio A.* VI *et Probo conss.*

[40] *Cod. Theod.* 10,21,3: *Imp. Theodosius A. Maximino comiti sacrarum largitionum. Temperent universi, qui cuiuscumque sunt sexus dignitatis artis professionis et*

Il raffronto qui proposto fra *Historia Augusta* e *Codex Theodosianus* era stato già condotto nei primi anni ’60 del secolo scorso da Johannes Straub su un tema molto diverso dal commercio della seta, ossia la legislazione sull’interesse, a proposito della quale lo studioso ravvisava un perfetto parallelismo fra i provvedimenti attribuiti da Lampridio a Severo Alessandro e quelli assunti da Arcadio nel 405 d.C.[41]: non è un caso che l’insigne storico siciliano, Santo Mazzarino, accogliendo pienamente la tesi dello studioso tedesco, scrivesse che, «nell’inventare i saggi provvedimenti del buon imperatore Severo Alessandro, l’autore (redattore) della *Historia Augusta* toglieva direttamente dalla legislazione alcuni tratti più attuali (come appunto quelli sull’interesse)»[42].

***

La normativa tardoantica qui esaminata, la quale origina certamente da ragioni economiche già presenti *in nuce* nei vertiginosi rialzi dei prezzi dei tessuti serici documentati dall’Editto dioclezianeo, sembra costituire una sorta di preludio al noto provvedimento – che in questa sede tuttavia esula dal nostro interesse – adottato da Giustiniano, il quale avrebbe ‘scoperto’ – o meglio ‘riscoperto’[43] – il segreto della sericoltura, facendo portare a Bisanzio i bachi e monopolizzando con le manifatture imperiali filatura, tintura e tessitura della seta[44].

---

generis, ab huiusmodi speciei possessione, quae soli principi eiusque domui dedicatur. Nec pallia tunicasque domi quis serica contexat aut faciat, quae tincta conchylio nullius alterius permixtione subtexta sunt. Proferantur ex aedibus tradanturque tunicae et pallia ex omni parte texturae cruore infecta conchylii. Nulla stamina subtexantur tincta conchylio nec eiusdem infectionis arguto pectine solidanda fila decurrant. Reddenda aerario holovera vestimenta protinus offerantur. Nec est, ut quisquam de abiurato pretio conqueratur, quia sufficit calcatae legis impunitas, nec vacet illi curare de quaestu, cui sua salus esse non debet in pretio. Ne quis vero nunc huiusmodi suppressione in laqueos novae constitutionis incurrat; alioquin ad similitudinem laesae maiestatis periculum sustinebit. Dat. XVII *Kal. Feb. Constantinopoli Victore v. c. cons.*

[41] Straub 1963, 1-45.

[42] Mazzarino 1965-1966b, 237; si veda Id. 1956b, 615: «le concordanze tra *Historia Augusta* e *Codex Theodosianus* vanno spiegate come un riflesso della legislazione di epoca stiliconiana»; cfr. anche 736; Id. 1951, 299.

[43] Ove si tenesse in debito conto Paus. 6,26,6-9; su cui Mazzarino 1965-1966a, 122; sul punto si veda inoltre Giardina 2007, 286-288.

[44] Cfr. Michelazzi 2018, 106-107.

Ciò che tuttavia preme maggiormente porre nella giusta evidenza è il fatto che i numerosi provvedimenti che si susseguirono fra l'età di Valentiniano e Valente e quella di Teodosio II – nipote di quell'Onorio sotto il quale Mazzarino aveva scelto di collocare la stesura della *Historia Augusta*, epoca di redazione che peraltro risulterebbe ulteriormente avvalorata anche dal nostro raffronto con la legislazione d'inizio V secolo concernente i tessuti serici – e che intesero limitare e più spesso vietare la produzione serica da parte dei privati miravano non solo a contrastare il lusso delle classi più elevate, ma certamente soprattutto a controllare un florido commercio come quello della seta.

L'anonimo redattore, dunque, aveva ben compreso la volontà degli imperatori Valentiniani e Teodosidi di accentrare nelle proprie mani la produzione e la commercializzazione dei preziosi tessuti serici, utili persino come doni per le trattative di pace condotte con i sovrani dei popoli limitrofi, e dovette quasi certamente far uso della normativa di IV e V secolo in materia, ma retrodatando ai due secoli precedenti comportamenti e scopi degli imperatori dei secoli successivi, al fine di conferire alla legislazione contemporanea una patina d'antichità e, di conseguenza, una maggiore autorevolezza alle scelte di governo degli *Augusti*.

Bibliografia

Adinolfi 1977 = R. Adinolfi, *I rapporti tra l'Impero romano e la Cina antica*, Napoli 1977.

Agnes (a cura di) 1960 = L. Agnes (a cura di), *Scrittori della* Storia Augusta, 1, Torino 1960.

Alram 2004 = M. Alram, *The History of the Silk Road as Reflected in Coins*, «Parthica» 6, 2004, 47-68.

Amiri 2012 = B. Amiri, Negotiator sericarius*: sur la route de la promotion sociale*, «AC» 81, 2012, 125-143.

Arena 2019 = G. Arena, *Non per tessere ma per cucire: seta cinese e filo di sutura nell'età degli Antonini*, in E. Frasca (a cura di), *Il valore e la virtù.* Studi in onore di Silvana Raffaele, Acireale-Roma 2019, 15-24.

Baratte 2004 = F. Baratte, *Le vêtement dans l'Antiquité tardive: rupture ou continuité?*, in J.-M. Carrié (éd.), *Tissus et vêtements dans l'Antiquité tardive*, «AntTard» 12, 2004, 121-135.

Belfiore 2004 = S. Belfiore, *Il* Periplo del Mare Eritreo *di Anonimo del I sec. d.C. e altri testi sul commercio fra Roma e l'Oriente attraverso l'Oceano Indiano e la Via della Seta*, Roma 2004.

Bérenger 2020 = A. Bérenger, *Se vêtir comme un empereur: les déviances d'Élagabal*, «RH» 693,1, 2020, 3-24.

Bertuccioli 1987 = G. Bertuccioli, *Come i Romani vedevano i Cinesi e come i Cinesi vedevano i Romani nell'antichità*, in L. Lanciotti (a cura di), *Venezia e l'Oriente*, Firenze 1987, 59-72.

Besnier 1911 = M. Besnier, Sericum, *DA* 4,2, Paris 1911 (rist. Graz 1969), 1251-1255.

Bird 2003 = H.W. Bird, *What makes emperors bad?*, in P. Defosse (éd.), *Hommages à Carl Deroux III. Histoire et épigraphie, droit*, Brussels 2003, 73-79.

Blümner 1923 = H. Blümner, Serica, *RE* II A 2, 1923, 1724-1727.

Bonamente 1991 = G. Bonamente, *Il canone dei* divi *e la* Historia Augusta, in Id. - N. Duval (éds.), Historiae Augustae Colloquium Parisinum, Paris 1991, 59-82.

Bonamente 2010 = G. Bonamente, Optimi principes - divi *nella* Historia Augusta, in L. Galli Milić - N. Hecquet-Noti (éds.), Historiae Augustae Colloquium Genevense in honorem F. Paschoud septuagenarii, *Les traditions historiographiques de l'Antiquité tardive: idéologie, propagande, fiction, réalité*, Bari 2010, 63-82.

Burgersdijk 2010 = D. W. P. Burgersdijk, *Style and Structure of the* Historia Augusta, Diss. Universitas Amstelodamensis 2010.

Burgersdijk 2017 = D. Burgersdijk, *Aurelius Victor, Festus and the Others: Minor Historians and Anonymous Sources in the «Historia Augusta»*, in B. Bleckmann - H. Brandt (eds.), Historiae Augustae Colloquium Dusseldorpiense, Bari 2017, 33-46.

Chastagnol (éd.) 1994 = A. Chastagnol, Histoire Auguste. *Les empereurs romains des II^e et III^e siècles*, Paris 1994.

Chastagnol 1994 = A. Chastagnol, *Introduction générale*, in Id. (éd.), Histoire Auguste. *Les empereurs romains des IIe et IIIe siècles*, Paris 1994, ix-clxxxii.

Choisnel 2004 = E. Choisnel, *Les Parthes et la Route de la soie*, Paris 2004.

Christol 2016 = M. Christol, *Marius Maximus, Cassius Dion et Ulpien: destins croisés et débats politiques*, in V. Fromentin - E. Bertrand - M. Coltelloni-Trannoy (éds.), *Cassius Dion. Nouvelles lectures*, Bordeaux 2016, 447-467.

Coudry 2004 = M. Coudry, *Loi et société: la singularité des lois somptuaires de Rome*, «CCG» 15, 2004, 135-171.

Coudry 2016 = M. Coudry, *Lois somptuaires et comportement économique des élites de la Rome républicaine*, «MEFRA» 128,1, 2016, https://doi.org/10.4000/mefra.3180

Delmaire 2004 = R. Delmaire, *Le vêtement dans les sources juridiques du Bas-Empire*, in J.-M. Carrié (éd.), *Tissus et vêtements dans l'Antiquité tardive*, «AntTard» 12, 2004, 195-202.

De Rose 2004 = L. De Rose, *Produzione e commercio della seta nelle fonti romane*, in I. M. Fusco (a cura di), *La seta. E oltre …*, Napoli 2004, 69-108.

De Rose 2007 = L. De Rose, *Il mistero della seta: luoghi e popoli dell'Oriente nelle fonti classiche*, «Miscellanea di Studi Storici» 14, 2007, 107-175.

Di Stefano Manzella 2010 = I. Di Stefano Manzella, *A proposito di* signacula*: la* tarda et neglegens subscriptio libellorum. *Una* forma (ex aere?) *di* Commodus, «ZPE» 173, 2010, 267-277.

Dubourdieu 2011 = A. Dubourdieu, *Regards romains sur la parure du corps: maquillage, coiffure, bijoux, vêtements, parfums*, in L. Bodiou - F. Gherchanoc - V. Huet - V. Mehl (éds.), *Parures et artifices: le corps exposé dans l'Antiquité*, Paris 2011, 45-56.

Ferguson 1978 = J. Ferguson, *China and Rome*, ANRW II 9, 2, Berlin-New York 1978, 581-603.

Gherchanoc - Huet 2007 = F. Gherchanoc - V. Huet, *Pratiques politiques et culturelles du vêtement. Essai historiographique*, «RH» 641, 1, 2007, 3-30.

Giacchero 1974 = M. Giacchero, Edictum Diocletiani et Collegarum de pretiis rerum venalium. *I.* Edictum, Genova 1974.

Giardina 2007 = A. Giardina, *Dispersione e recupero delle conoscenze*, in I. Dionigi (a cura di), *Gli antichi, i moderni, noi*, Milano 2007, 283-290.

Gregoratti 2014 = L. Gregoratti, *The Parthian Empire: Romans, Jews, Greeks, Nomads, and Chinese on the Silk Road*, in M. N. Walter - J. P. Ito-Adler (eds.), *The Silk Road. Vol. 1. Long-Distance Trade, Culture, and Society: Interwoven History*, Cambridge 2014, 43-70.

Halsen 2012 = V. Halsen, *The Silk Road. A New History*, Oxford 2012.

Harlow 2005 = M. Harlow, *Dress in the «Historia Augusta»: the Role of Dress in Historical Narrative*, in L. Cleland - Ead. - L. Llewellyn-Jones (eds.), *The Clothed Body in the Ancient World*, Oxford 2005, 143-153.

Hildebrandt 2017 = B. Hildebrandt, *Silk Production and Trade in Roman Empire*, in B. Hildebrandt - C. Gillis (eds.), *Silk: Trade and Exchange along the Silk Roads between Rome and China in Antiquity*, Oxford-Philadelphia 2017, 34-50.

Hoppàl 2011 = K. Hoppàl, *The Roman Empire according to the Ancient Chinese Sources*, «AAH» 51,3-4, 2011, 263-306.

Hübner 2016 = U. Hübner, *Palestine, Syria and the Silk Road*, in S. N. C. Lieu - G. B. Mikkelsen (eds.), *Between Rome and China. History, Religions and Material Culture of the Silk Road*, Turnhout 2016, 19-74.

Huet 2008 = V. Huet, *Jeux de vêtements chez Suétone dans les* Vies *des Julio-Claudiens*, «Mètis» n.s. 6, 2008, 127-158.

Inglebert 2009 = H. Inglebert, *Les relations entre le Daquin (l'empire romain) et le pays des Seres (l'empire chinois)*, in T. Piel (dir.), *Figures et expressions du pouvoir dans l'Antiquité*. Hommage à Jean-René Jannot, Rennes 2009, 127-141.

Janvier 1984 = Y. Janvier, *Rome et l'Orient lointain: le problème des Sères. Réexamen d'une question de géographie antique*, «Ktèma» 9, 1984, 261-303.

Kádár 1967 = Z. Kádár, Serica. *Le rôle de la soie dans la vie économique et sociale de l'Empire romain, d'après les documents écrits. Les I^er^ et II^e^ siècles*, «ACD» 3, 1967, 89-98.

Kádár 1968 = Z. Kádár, Serica. *Le rôle de la soie dans la vie économique et sociale de l'Empire romain, d'après les documents écrits. Le III^e^ siècle*, «ACD» 4, 1968, 79-84.

Leslie - Gardiner 1996 = D. D. Leslie - K. H. J. Gardiner, *The Roman Empire in Chinese Sources*, Rome 1996.

LSJ = H. G. Liddell - R. Scott - H. S. Jones - R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996 (rev. suppl.).

Liu - Shaffer 2009 = X. Liu - L. N. Shaffer, *Le vie della seta*, Bologna 2009.

Lordkipanidze 2002 = O. Lordkipanidze, *Trade on the Black Sea. An historic forerunner of the Great Silk Road*, in M. Faudot - A. Fraysse - É. Geny (éds.), *Pont Euxin et commerce: la genèse de la "route de la soie"*, Actes du IX[e] Symposium de Vani (Colchide, 1999), Besançon 2002, 7-13.

Mazzarino 1951 = *Aspetti sociali del iv secolo. Ricerche di storia tardoromana*, Roma 1951 (Milano 2002).

Mazzarino 1956a = S. Mazzarino, *L'Impero romano*, vol. 1, Roma 1956 (Roma-Bari 1986).

Mazzarino 1956b = S. Mazzarino, *L'Impero romano*, vol. 2, Roma 1956 (Roma-Bari 1986).

Mazzarino 1965-1966a = S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, vol. 2, Bari 1965-1966 (Roma-Bari 1990).

Mazzarino 1965-1966b = S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, vol. 3, Bari 1965-1966 (Roma-Bari 1990).

McLaughlin 2010 = R. McLaughlin, *Rome and the Distant East. Trade Routes to the Ancient Lands of Arabia, India and China*, London-New York 2010.

Michelazzi 2014 = E. Michelazzi, *Il filo di seta in chirurgia: le prime attestazioni tra Roma e la Cina*, in M. F. Petraccia (a cura di), *Dadi, fratture e vecchi belletti. Tra storia antica e medicina moderna*, Atti della giornata di studio, Genova 29 novembre 2013, Genova 2014, 211-215.

Michelazzi 2018 = E. Michelazzi, *Roma e il misterioso popolo della seta*, Bologna 2018.

Milner 1996 = N. P. Milner, *Vegetius*: Epitome of Military Science, Liverpool 1996.

Molinier 1998 = A. Molinier, *Marius Maximus source latine de la «Vie de Commode»?*, in G. Bonamente - F. Heim - J.-P. Callu (éds.), Historiae Augustae Colloquium Argentoratense, Bari 1998, 223-248.

Molinier-Arbo 2003 = A. Molinier-Arbo, Imperium in virtute esse non in decore. *Le discours sur le costume dans l'Histoire Auguste*, in F. Chausson - H. Inglebert (éds.), *Costume et société dans l'Antiquité et le haut Moyen Age*, Paris 2003, 67-84.

Neri 1998 = V. Neri, *La caratterizzazione fisica degli imperatori nella* Historia Augusta, in G. Bonamente - F. Heim - J.-P. Callu (éds.), Historiae Augustae Colloquium Argentoratense, Bari 1998, 249-267.

Neri 1999 = V. Neri, *Considerazioni sul tema della* luxuria *nella* Historia Augusta, in F. Paschoud (éd.), Historiae Augustae Colloquium Genevense, Bari 1999, 217-240.

Pirazzoli-t'Serstevens 2016 = M. Pirazzoli-t'Serstevens, *Sur le luxe dans la Chine des Han. Règles structurelles, critiques, et mesures conjoncturelles*, «MEFRA» 128,1, 2016, https://doi.org/10.4000/mefra.3291

Poignault 2001 = R. Poignault, *Les usurpateurs du «Quadrige des tyrans» dans l'«Histoire Auguste»: des personnages de roman?*, in B. Pouderon - Ch. Hunzin-

ger - D. Kasprzyk (éds.), *Les personnages du roman grec*, Actes du colloque de Tours, 18-20 novembre 1999, Lyon 2001, 251-268.
Poinsotte 1979 = J.-M. Poinsotte, *Les Romains et la Chine: réalités et mythes*, «MEFRA» 91, 1979, 431-479.
Polichetti 2001 = A. Polichetti, *Figure sociali, merci e scambi nell'*Edictum Diocletiani et collegarum de pretiis rerum venalium, Napoli 2001.
Ramsay 1918 = W.M. Ramsay, *The Utilisation of the Old Epigraphic Copies*, «JHS» 38, 1918, 124-192.
Robert 1993 = J.-N. Robert, *De Rome à la Chine. Sur les routes de la soie au temps des Césars*, Paris 1993.
Scaffidi Abbate 2015 = M. Scaffidi Abbate, *Lucio Anneo Seneca. Tutte le opere*, Roma 2015.
Straub 1963 = J. Straub, *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike. Untersuchungen über Zeit und Tendenz der* Historia Augusta, Bonn 1963, 1-45.
Szelest 1984 = H. Szelest, Virtus *und* vitium *in der Historia Augusta*, «Eos» 72, 1984, 367-373.
Vavassori 2014 = M. Vavassori, Signacula ex aere *a Bergamo e dintorni: curiosità e quesiti*, in A. Buonopane - S. Braito (a cura di), Instrumenta inscripta V. Signacula ex aere. *Aspetti epigrafici, archeologici, giuridici, prosopografici, collezionistici*, Atti del convegno internazionale, Verona 20-21 settembre 2012, Roma 2014, 313-314.
Weeber 2015 = K.-W. Weeber, Luxus *im alten Rom. Die Schwelgerei, das süße Gift…*, Darmstadt 2015.
Zecchini 2016 = G. Zecchini, *Ideologia suntuaria romana*, «MEFRA» 128,1, 2016, https://doi.org/10.4000/mefra.3168

Abstract: The aim of this paper is to verify if the mention of silk clothes in the *Historia Augusta* – work dedicated to the imperial biographies of the II and III century, but drawn up by an anonymous in the second half of the IV or, more likely, in the first decades of the V century – has only the socio-cultural function to identify the 'bad' emperors, lovers of the *luxus*, or whether it can also provide a valid contribution in the reconstruction of the complex and changing political relations between the Roman Empire and China and above all offer a confirmation of the influence exercised in the redaction of *Vitae* by the contemporary normative activity of members of Valentinian and Theodosian dynasties in the production and marketing of silk fabrics.

Margherita Cassia
mcassia@unict.it

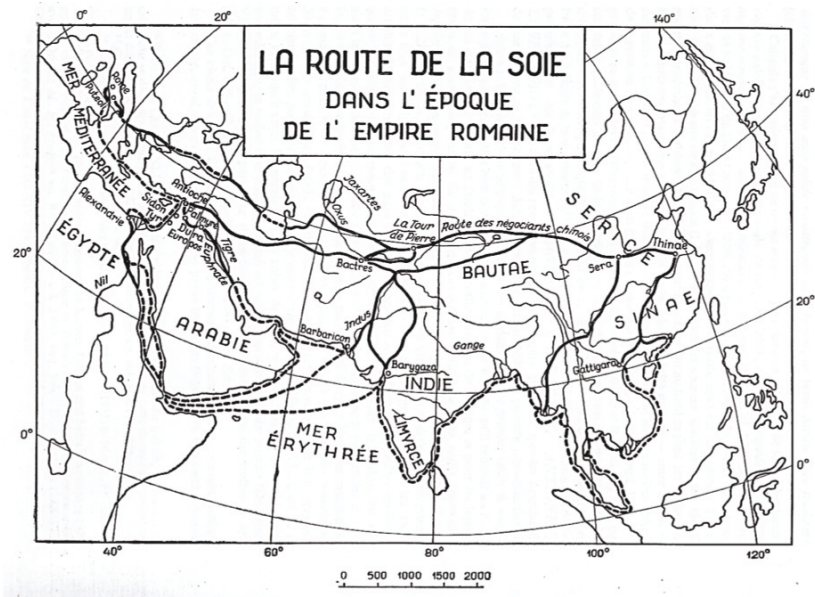



Fig. 1: Le vie della seta nella prima età imperiale (da Kádár 1967, 90-91).

Su alcune glosse degli *Hermeneumata Celtis*[*]

Paolo B. Cipolla

Gli *Hermeneumata Celtis* (di seguito *HC*) fanno parte, com'è noto, di una numerosa serie di glossari bilingui greco-latini[1], risalenti in massima parte alla tarda antichità e concepiti con la funzione di fornire un sussidio pratico per la conversazione nelle due lingue. Devono il loro nome all'umanista Conrad Celtis[2], che li scoprì in un codice oggi perduto dell'abbazia di Sponheim e nel 1495 ne trasse l'unica copia esistente, l'attuale manoscritto *Suppl. gr.* 43 della Österreichische Nationalbibliothek di Vienna[3]. Come altri testi dello stesso genere, comprendono un

---

[*] Il presente contributo scaturisce dalla lettura, in qualità di correlatore, di due tesi di laurea magistrale sugli *Hermeneumata Celtis* discusse presso l'Università degli Studi di Catania il 29 novembre 2019 (Bellante 2019; Bottaro 2019) ed è stato presentato in via preliminare durante un seminario svoltosi il 17 aprile 2020 in via telematica a motivo dell'emergenza COVID-19. Ringrazio l'amico e collega Vincenzo Ortoleva, relatore delle due tesi nonché direttore responsabile della rivista, per avere accolto questo lavoro e per i suoi suggerimenti; le dottoresse Valeria Bellante e Martina Bottaro, per avermi consentito di citare le loro tesi; e tutti coloro che durante il seminario sono intervenuti con le loro osservazioni.

[1] Ad esempio *Hermeneumata Einsidlensia, H. Hygini, H. Leidensia, H. Montepessulana* ecc.; sono raccolti nel III volume del *Corpus glossariorum Latinorum* (di seguito *CGL*; cf. Dickey 2012 e 2015).

[2] Per quanto segue, cfr. Ortoleva 2018, 229-230; Bellante 2019, 4-10.

[3] Ho ispezionato il manoscritto tramite le riproduzioni digitali disponibili sul sito della ONB:

http://digital.onb.ac.at/RepViewer/viewer.faces?doc=DTL_2255826&order=1&view=SINGLE

La data si ricava dalla *subscriptio* autografa di Celtis contenuta al f. 45v, vergata in un greco piuttosto approssimativo; se ne forniscono qui una trascrizione diplomatica (cf. anche la trascrizione di Ferri 2011, 141-142, n. 3, in cui però non sono indicate le correzioni autografe dell'umanista), una trascrizione normalizzata e corretta e la traduzione:

καὶ ουτως τελος συν θεω στοιχιου κυκερονεος γεγραμμενου δι᾽ ἔμε (*sic*; δια a.c. ut vid.) | κον`ρα΄δον (-ος a.c. ut vid.; ρα in mg. sx. additum) κηλτης ποιητην (ποητης a.c.) εν (εις a.c.) τω μοναστειριω σπαναιμ : εν αιτη κυριου | χειλη καὶ τετρακοντη καὶ εννεακοτη (*sscr.* ντα *supra* τη, i.e. ἐννεάκοντα, byz. pro ἐνενήκοντα: cfr. *EM* 308,52, *LBG* s. v.) πεντα : ημερα χρονου (*sscr.* κ *supra* χ) | ῆ

colloquium, vale a dire un repertorio di frasi di uso comune formulate in entrambe le lingue, e il glossario propriamente detto, diviso per sezioni tematiche; i nomi latini sono di norma scritti in nero-brunastro, quelli greci e i titoli delle sezioni in rosso. Il glossario è tuttora in gran parte inedito; si attende un'edizione complessiva curata da Rolando Ferri[4], mentre un progetto di ricerca parallelo è portato avanti da Vincenzo Ortoleva e dai suoi allievi[5].

ην εβδομη μενης ογδωβριου (γ ex corr.; υ ex ς corr.) : υπο αββατος ιοαννου τρετεμιου | αινειος τω θεω εν ουρανω δοξατοτατω.

Καὶ οὕτως τέλος σὺν θεῷ στοιχείου Κικέρωνος γεγραμμένου δι᾽ ἐμὲ Κονρᾶδον Κῆλτις ποιητὴν ἐν τῷ μοναστερίῳ Σπάναιμ, ἐν ἔτει Κυρίου χιλιοστῷ καὶ τετρακοσιοστῷ καὶ ἐνενηκοστῷ πέμπτῳ, ἡμέρας χρόνῳ η̄, ἐν ἑβδόμῃ μηνὸς Ὀκτωβρίου, ὑπὸ ἀββᾶτι Ἰωάννῃ Τριτεμίῳ. Αἶνος τῷ Θεῷ ἐν οὐρανῷ δοξαστοτάτῳ.

«E così (questa è la) fine con l'aiuto di Dio del dizionario alfabetico di Cicerone, scritto da me, Conrad Celtis, poeta, nel monastero di Sponheim, l'anno del Signore 1495, l'ora del dì ottava, il 7 del mese di ottobre, sotto l'abate Johannes Tritheim. Lode a Dio gloriosissimo nel cielo».

La *subscriptio,* in inchiostro rosso, fu successivamente barrata con linee a inchiostro nero dallo stesso Celtis, che aggiunse una sezione sui numerali in precedenza tralasciata (*titulus 49* περι αρυθμου κατα στοιχιον, i.e. περὶ ἀριθμοῦ κατὰ στοιχεῖον). Come si vede, il testo copiato (definito στοιχεῖον, cioè, alla lettera, 'dizionario alfabetico', anche se in realtà l'ordine è tematico) è attribuito, in maniera assai improbabile, a Cicerone; Celtis evidentemente trovava tale nome già nell'antigrafo (su questo problema cfr. Bellante 2019, 6; Dionisotti 1982, 84; 1986, 307), come si deduce anche dal fatto che fra i libri posseduti dall'abbazia di Sponheim è attestato un *codex arcualis formae scriptus q(ui) co(n)tinet Graecu(m) vocabolariu(m) cu(m) Latino supposito M. Tullii Ciceronis ad filiu(m) suu(m), secu(n)du(m) materias in varios titulos partitu(m), (l)iber I*, probabilmente quello da cui Celtis trasse la sua copia (cfr. Bellante 2019, 8; Dickey 2015, 141).

[4] Cfr. Ortoleva 2018, 230 e n. 7.

[5] Oltre alle sezioni edite in Bellante 2019 e Bottaro 2019, sono state oggetto di tesi di laurea, al momento della redazione del presente articolo, la 30 (περὶ σκυτίνων καὶ βυρσοτομιῶν) e la 34 (περὶ βρωμάτων), a cura di Mariangela Failla (2017); la 9 e la 20 (intitolate entrambe περὶ θεωριῶν), a cura di Sara Spinella (2018); la 20 bis (περὶ γραμματοδιδασκαλείου) e la 21 (περὶ ἀγωγῆς καὶ ἐμβιβάσεως) a cura di Luna Siglinda Anzaldi (2020); la 35 (περὶ ποτῶν), la 36 (περὶ πεμμάτων ἀρτοκοπείου) a cura di Deborah Cuvello (2020) e la 46 (περὶ ἰατρικῆς) a cura di Valentina Magro (2020). Per una rassegna dettagliata dello stato degli studi si rimanda al sito *ΟΝΟΜΑΣΤΙΚΟΝ. Studi di lessicografia greca e latina*

Di seguito si propone un esame critico di alcune glosse che presentano problemi testuali[6].

I. Sezione 38: *Sugli uccelli (volatili)*, περὶ ὀρνέων πετηνῶν[7] (f. 39v)

1 aves ὄρνεα ποτά[8]

Il latino *aves* è glossato con due vocaboli greci; di questi, mentre ὄρνεα non pone problemi di sorta, ποτά non è immediatamente facile da classificare. Se infatti appare evidente che deriva dalla radice di πέτομαι[9] e che dovrebbe significare qualcosa come 'volatili', non altrettanto chiaro è se si tratti di un sostantivo neutro plurale o di un aggettivo sostantivato, anche perché i dizionari e i lessici non riportano né un neutro ποτόν né un aggettivo ποτός, -ή, -όν con un significato affine o congruente[10]. È attestato però un femminile singolare ποτή a partire da Hom. *Od.* 5,337 αἰθυίῃ δ' εἰκυῖα ποτῇ ἀνεδύσετο λίμνης: il verso è riferito a Ino Leucotea, che vedendo Odisseo sballottato dalla tempesta scatenata da Posidone, «emerse dal mare» per aiutarlo, «simile a un cormorano»[11]. Quanto a ποτή, *LSJ* lo interpreta come un sostantivo, dandogli il senso di 'volo' («flight»; il senso sarebbe dunque «emerse dal mare a volo, volando») e riportando anche altre due attestazioni, peraltro dubbie, in *h. Merc.* 544 e Alex. Aet. 5,5

(https://onomastikon.altervista.org), in cui sono elencate le tesi già svolte e discusse, quelle in corso di svolgimento e le sezioni già pubblicate da vari studiosi.

[6] Le traduzioni dei testi greci, salvo diversamente specificato, sono mie.

[7] ορνειων πετηνων cod. Nel manoscritto le parole greche sono in genere prive di accento.

[8] πότα in Bottaro 2019, 14 e 19.

[9] Così Bottaro 2019, 19.

[10] Il sostantivo πότος, ου e l'aggettivo ποτός, -ή, -όν (con il neutro sostantivato ποτόν, οῦ) normalmente registrati nei lessici derivano infatti da πίνω.

[11] L'identificazione esatta dell'αἴθυια non è sicura; si tratta evidentemente di un uccello che si tuffa in acqua per pescare, tanto che Plinio (*nat.* 10,91) rende il nome con *mergus,* che in latino designa genericamente un uccello tuffatore, e gli stessi *HC* con *mergulus,* in sintonia con gli altri glossari greco-latini (v. Bottaro 2019, 24). Arnott (2012, 12-13) pensa plausibilmente al cormorano; altri hanno proposto uccelli della famiglia delle procellarie (berta maggiore, *Calonectris diomedea,* oppure berta minore, *Puffinus yelkouan*; vd. Thompson 1918a, 1918b; *LSJ* s. v. «diving-bird, prob.shearwater»; Privitera in Hainsworth-Privitera 2002, 33, «procellaria»), oppure dei gabbiani (*Larus marinus* o *Larus argentatus*: Thompson 1895, 17).

Pow. (= 5,5 Magnelli)[12]. Prescindendo da queste ultime[13], occorre innanzitutto osservare che sia l'esegesi del termine, sia lo stesso testo del passo omerico risultavano controversi già nell'antichità, come attestano gli scoli ad l. (III 101,27-103,58 Pontani):

a. αἰθυίῃ δ' εἰκυῖα <ποτῇ ἀνεδύσετο λίμνης>: οὐκ ἐφέρετο ἐν τοῖς πλείοσιν. Ἀρίσταρχος δὲ περὶ μὲν τῆς ἀθετήσεως διστάζει, γράφει δὲ διὰ τοῦ υ "ὑπεδύσατο". ἐν δέ τισιν "ἀνεδύσατο". | ἔοικε δὲ ὁ στίχος ἐκ τῶν ὕστερον εἰρημένων ὑπό τινος παρεμβεβλῆσθαι "αὐτὴ δ' ἂψ ἐς πόντον ἐδύσατο κυμαίνοντα / αἰθυίῃ εἰκυῖα" [ε 352-53]. *HP*¹

αἰθυίῃ ... λίμνης: non era riportato nella maggior parte dei manoscritti. Aristarco dubita a proposito dell'atetesi, e scrive con l'*ypsilon* ὑπεδύσατο («spuntò fuori[14]»). In alcuni manoscritti (*scil.* si legge) ἀνεδύσατο[15]. | Il verso sembra essere stato interpolato da qualcuno a partire da quanto si dice dopo «lei (*scil.* Ino) invece subito s'immerse nel mare ondoso / simile a un cormorano».

b. αἰθυίῃ δ' εἰκυῖα: τινὲς εἰς τὸ "εἰκυῖα" στίζουσιν, ἵν' ᾖ "πετομένη ἀνῆλθεν ἐκ τῆς λίμνης". *HMᵃP¹T*

αἰθυίῃ δ᾽ εἰκυῖα: alcuni interpungono dopo εἰκυῖα («simile»), affinché (il senso) risulti «volando si alzò dal mare».

...

(102,49 Pont.) f1. ποτήν: σὺν τῷ ν γραπτέον, ἵν' ᾖ "πτῆσιν", ὡς καὶ "τὴν ὁρμήν". ἀπαλλασσομένη μέντοι εἴκασται τῇ αἰθυίᾳ [cf. ε 353], ὡς καὶ ἡ Ἀθηνᾶ, (50) "ὄρνις δ' ὡς ἀνόπαια διέπτατο," [α 320] καὶ "φήνῃ εἰδομένη" [γ 372]. αἴθυια δὲ εἶδος ὀρνέου θαλασσίου. *EMᵃVXy*

---

[12] *LSJ* s. v. ποτή (A); in *h.Merc.* 544 φωνῇ τ' ἠδὲ ποτῇσι è congettura di Ruhnken basata sulla variante φωνή τ' ἠδεπότησι di *M* (*Leidensis gr.* 22), minoritaria rispetto a φωνῇ καὶ πτερύγεσσι degli altri codici; in Alessandro Etolo il testo tràdito è πότην ἶσον (ποτὴν ἴσον Headlam), ma il passo è nell'insieme corrotto, vd. Magnelli 1999, 209-210.

[13] A cui bisogna aggiungere anche Arat. *Phaen.* 1,278 εὐδιόωντι ποτὴν ὄρνιθι ἐοικὼς (detto della costellazione del Cigno, che «assomiglia nel volo a un placido uccello»); Ps.Manetho *Apotelesm.* 2,208 πτηνῶν τε ποτῆς ἄπο θεσπίζοντας. Le altre occorrenze, di cui si discuterà in questa pagina, sono tutte legate all'esegesi antica e bizantina del passo omerico.

[14] Propriamente «spuntò fuori da sotto (la superficie)», come implica il preverbio ὑπό.

[15] Si tratta chiaramente di una *lectio facilior* (ἀνεδύσατο è la forma regolare di aoristo sigmatico, di contro ad ἀνεδύσετο che è forma 'mista' comune nell'epos.

ποτήν: va scritto col ν, affinché (il senso) risulti «nel volo», come «nel movimento». In ogni modo, nell'atto di allontanarsi è paragonata al cormorano, così come Atena, «come l'uccello ...[16] volò via» e «simile a un avvoltoio». Il cormorano è una specie di uccello marino.

f2. ποτήν: κατὰ τὴν πτῆσιν. *Vy*

ποτήν: nel volo.

g. ποτῇ: γράφεται καὶ "ποτήν", πτῆσιν. ἄμεινον δὲ χωρὶς τοῦ ν ἐν δοτικῇ. δύναται δὲ καὶ τοῦτο "ποτὴν" σὺν τῷ ν εἶναι καὶ ἀπὸ τοῦ "πέτω" γεγενῆσθαι ὡς "νέμω νομή", "στρέφω στροφή", "σκέπω σκοπή"[17]. *HM*^{b}*P*^{1}

ποτὴν σὺν τῷ ν Pontani: ὑπὸ τὴν συγκοπήν mss. | πέτω Pont.: πετῶ mss.

ποτῇ: si trova scritto anche ποτήν, 'nel volo'; ma è meglio senza ν al dativo. Ma può essere anche questo "ποτὴν" col ν ed essere derivato da πέτω ('volare'), come νέμω, νομή ('distribuire/distribuzione'), στρέφω, στροφή ('volgere / voltata'), σκέπω, σκοπή ('osservare/osservazione')[18].

(103,57) h1. ποτῇ] προσπετομένῃ, πετώσῃ *M*^{a} / πτερωτῇ *Y* / πεταστῇ *Nk* / πετομένῃ *DG*^{2}

ποτῇ: che si avvicina a volo, che vola / alata / volatile[19] / volante

---

[16] Anche l'esegesi di ἀνοπαῖα/ἀνόπαια era controversa; cfr. *LSJ* s. v. e Schol. *Od.* 1,320, I 165, 16ss. Pontani. Tra le varie interpretazioni proposte nell'antichità, è probabile che qui lo scoliasta seguisse quella di Aristarco (cfr. Schol. *Od.* 1,320, cit.) che accentava ἀνόπαια e intendeva il nome come una specie di uccello non meglio identificata: il suo intento, in ossequio al principio metodologico di "spiegare Omero con Omero", era infatti quello di illustrare la similitudine ornitologica di 5,337 con altri esempi del genere, quale è anche il paragone con l'avvoltoio di *Od.* 3,372 citato subito dopo.

[17] Cfr. Ps. Zonar. *Lex.* 1566,26 Tittm. Ποτή. ἡ πτῆσις τῶν πτηνῶν. ἀπὸ τοῦ πέτω ποτὴ, ὡς ἔχω ὀχή; Suda π 2132; *EM* 685,11-12.

[18] In altri termini, ποτή sarebbe un sostantivo derivato da πέτω (in realtà il verbo è attestato solo al medio: l'attivo esiste solo come forma teorica inventata dai grammatici, cfr. Philoxen. fr. 165 Theodoridis; Ps. Zonar., cit. alla n. 17, ecc.), così come νομή da νέμω, ecc.

[19] Da un aggettivo πεταστός, -ή, -όν, equivalente recenziore di πτηνός (è infatti usato per chiosare quest'ultimo in Schol. Eur. *Hipp.* 1292a Cavarzeran). Parimenti, il πετάσματι dello scolio successivo è da ricondurre a πέτομαι, non a πετάννυμι (cfr. *LBG* s. v.: «Flügelschlag»; Hdn. *Part.* p. 111,17 Boisson. πτῆσις, τὸ πέτασμα; Eust. *In Il.* I 716,23 v.d.Valk, ecc.).

h2. ποτῇ] πετάσματι *B*

ποτῇ: a volo

Dagli scoli emergono, fra gli altri, tre problemi: a) l'autenticità del verso, sospetto in quanto assente nella maggior parte dei manoscritti esaminati dai filologi alessandrini (schol. a: οὐκ ἐφέρετο ἐν τοῖς πλείοσιν) e ritenuto da alcuni una rielaborazione postomerica dei vv. 352-353; tuttavia, Aristarco esitava ad atetizzarlo (ibid.); b) la punteggiatura da adottare, e di conseguenza l'articolazione sintattica da attribuire al verso (schol. b): alcuni interpungevano dopo εἰκυῖα, interpretando di conseguenza la parte rimanente del verso «volando venne su dal mare» (dal che si deduce che in genere si interpungeva dopo ποτῇ); c) il caso di ποτή: sia la tradizione diretta sia gli scoli oscillano infatti fra le due varianti ποτῇ e ποτήν. Quest'ultima non potrebbe che essere intesa come un accusativo di relazione da collegare a εἰκυῖα: «simile a un cormorano nel volo»; ποτῇ invece potrebbe essere o un dativo modale-strumentale retto da ἀνεδύσετο, secondo l'articolazione sintattica proposta dallo scolio b e seguita da molti studiosi moderni («emerse dal mare a volo, volando»[20]), oppure come un attributo di αἰθυίῃ, come intende lo scolio h1 («simile a un cormorano alato/volante». Non è questa la sede per dirimere la questione testuale ed esegetica relativa al luogo omerico[21], ma ciò che rileva ai fini della glossa degli *HC* è il fatto che un filone dell'esegesi antica abbia ritenuto possibile l'esistenza di un aggettivo ποτός, -ή, -ον, 'volante, volatile, alato', di cui Omero impiegherebbe qui il femminile. E, se nello scolio h1 questo si ricava implicitamente dal fatto che ποτῇ è glossato con participi o aggettivi, nei commentari omerici di Eustazio di Tessalonica troviamo una formulazione ancora più esplicita:

In Il. 229,32-33 (I 349,13-14 v. d. Valk) πέτω ἐστὶ τὸ πέτομαι καὶ ἐξ αὐτοῦ ποτὸς ὁ πετόμενος, ὡς δῆλον ἐκ τοῦ ποτὴ θηλυκοῦ ἐν Ὀδυσσείᾳ.

πέτω equivale a πέτομαι ('volare'), e da esso deriva ποτός, 'quello che vola', come è evidente dal femminile ποτή nell'*Odissea*.

---

[20] Cfr. ad esempio la traduzione di Privitera in Hainsworth – Privitera 2002, 33 («emerse a volo dall'acqua»).

[21] L'incertezza degli esegeti antichi si rispecchia nell'esistenza in Esichio di due glosse risalenti alle varianti testuali di cui si è detto: π 3126 ποτή· ποτηνή. πτηνή e π 3128 ποτήν· ἰδέαν. οἱ δὲ πτῆσιν.

ibid. 905,34-35 (III 393,7-8 V. d. Valk) χρῆσις δὲ τοῦ ποτός ἐν Ὀδυσσείᾳ, ἔνθα ποτὴν αἴθυιάν φησιν ὁ ποιητής, ἧς πάντως ἀρσενικὸν ὁ ποτός, ἤγουν ὁ πετόμενος.

L'impiego di ποτός si ha nell'*Odissea*, dove il poeta dice ποτὴ αἴθυια («volante cormorano»), il cui maschile è certamente ποτός, cioè 'quello che vola'.

In Od. 1543,53-55 (I 228, 32-35 Stallb.) Tὸ δὲ ποτῇ, ἢ κατὰ δοτικὴν, ἵνα λέγῃ ὅτι πετομένῃ αἰθυίῃ ἐοικυῖα. ἢ κατὰ εὐθεῖαν πτῶσιν, ἵνα ᾖ ποτὴ ἀνεδύσατο λίμνης, ἤγουν πετασθεῖσα ἐκ θαλάσσης ἀνέδυ[22]. γράφεται δὲ καὶ σὺν τῷ νῦ, ποτήν. ὃ δηλοῖ τὴν πτῆσιν. ὡς ἂν λέγῃ, ὅτι ἐοικυῖα αἰθυίῃ κατὰ τὴν πτῆσιν ἤγουν κατὰ τὴν ὁρμήν.

ποτῇ, o al dativo, per dire che era «simile a un volante cormorano», o al caso nominativo, affinché ne risulti ποτὴ ἀνεδύσατο λίμνης, cioè «volando emerse dal mare». Si trova scritto anche col ν, ποτήν, che significa 'volo'; a voler significare «simile a un cormorano nel volo», cioè nel movimento.

Stando così le cose, per tornare alla glossa degli *HC*, il tràdito ποτα potrebbe essere mantenuto e interpretato come neutro plurale sostantivato dell'aggettivo ποτός (quindi ποτά), con il senso, per l'appunto, di 'volatili'. C'è solo una cosa che può lasciare perplessi: come mai una controversa rarità lessicale omerica sia menzionata in un glossario greco-latino concepito, come gli altri testi del genere, con finalità eminentemente pratiche. In assenza di attestazioni, risulta infatti difficile credere che ποτά 'volatili' fosse di uso comune in età imperiale e tardoantica[23], ed anzi proprio le incertezze dell'esegesi antica documentate dagli scoli dimostrano esattamente il contrario, in quanto già a livello dei filologi alessandrini non si riusciva a trovare un riscontro nella lingua corrente e si doveva procedere per via di ipotesi. Eppure, negli *HC* figurano altri casi di vocaboli latini glossati con due vocaboli greci, uno dei quali è di uso prevalentemente (se non esclusivamente) poetico: si considerino, a titolo di esempio, alcune glosse del cap. 10 Περὶ μελῶν ἀνθρωπίνων[24]:

[22] Eustazio qui sembra implicare l'esistenza di una terza lezione, ποτή; ma sorge il sospetto che essa nasca da un suo fraintendimento della parafrasi dello schol. b, vd. *supra* (a meno che la glossa esichiana π 3126 citata alla nota precedente non ne costituisca un riflesso, ma il nominativo potrebbe essere dovuto al processo di lemmatizzazione tipico della lessicografia).

[23] Lo stesso dicasi per l'età bizantina: non se ne trova traccia né in Sophocles, né in Dimitrakos, né in *LBG*.

[24] Cfr. Bellante 2019, 16-18.

37 caput	κεφαλή, κάρη
71 oculi	ὀφθαλμοί, ὦπες
72 visus	ὁράσεις, ὦπες
73 lumina	φάεα, ὄμματα[25], ὁρατικά[26]

Si noti come ai prosaici κεφαλή, ὀφθαλμοί, ὄμματα, ὁράσεις/-τικά siano affiancati κάρη, ὦπες e φάεα, tutte forme di ascendenza epica[27]. Nella glossa in esame, dunque, la compresenza del raro ποτά accanto all'ordinario ὄρνεα potrebbe avere una simile spiegazione; in generale, si può presumere che tra i materiali lessicografici confluiti negli *HC* ci fosse anche qualche glossario monolingue greco[28] in cui termini poetici erano spiegati con altri più usuali. Alcune voci isolate poi sarebbero pervenute in modo inerziale fino al redattore tardoantico, che le mantenne nonostante la loro scarsa utilità pratica ai fini della conversazione bilingue.

Una soluzione alternativa sarebbe ipotizzare un qualche guasto nel testo tràdito. Qualche suggerimento in tal senso potrebbe venire dal confronto con altri glossari, dove accanto alla coppia ὄρνεα - *aves* ne è registrata un'altra:

Hermeneumata Monacensia, *CGL* III p. 187,51-3:

periorneon	de avibus
ornea	aves
p e t i n a [i.e. πετεινά]	v o l a t i l i a

[25] *ommata* ms. in lettere latine: corr. Bellante.

[26] Bellante 2019, 17-18.

[27] κάρη: *Il.* 6,509, 22,74; Mimn. fr. 10,23 W.; Thgn. 1024, ecc.; φάεα (φάος, -εος): *Od.* 16,15, 17,39, Call. *Dian*. 53, 182. ecc.; di ὤψ, -ός l'epos arcaico conosce solo l'accusativo singolare ὦπα, cfr. *Il.* 9,373, 15,147, *Od.* 22,405, al., Hes. *Op*. 62, ma un masc. acc. pl., ὦπας è in Ar. Byz. fr. 409 Slater ap. Ath. 7,287b; si vedano inoltre Ath. 9,367a, Gal. 12,804, Theoc. *Ep*. 6,2, *EM* 233,32. Per altri esempi di glosse di ascendenza epica cfr. Ferri 2011, 157-158.

[28] Ferri (2011, 154 ss., in part. 157-158) pensa plausibilmente a un *Onomasticon* monolingue atticista simile a quello di Polluce, che potrebbe avere incorporato anche glosse di origine letteraria e poetica; non si possono escludere però altre possibilità, ad esempio un glossario omerico monolingue. Un revisore anonimo suggerisce in via ipotetica anche la possibile esistenza di glossari omerici greco-latini, un'eventualità che però sarebbe tutta da verificare.

Hermeneumata Einsidlensia, *CGL* III p. 257,25-28:

περὶ τῶν πετεινῶν	de volatilibus
τὸ πετεινόν	volucer, volucris
τὸ ὄρνεον	avis
οἱ ὄρνιθες	aves

Hermeneumata Montepessulana, *CGL* III p. 318,60 e 62:

ὄρνεα	aves
πτηνόν	volucer

Glossae Bernenses, CGL III pp. 501,6; 502,2

orneon	avis
peteinon	volucrum

Dunque, in questi testi sono registrati, accanto ai sostantivi che significano 'uccello' (ὄρνεον/ὄρνις, *avis*), anche gli aggettivi (sostantivati) corrispondenti all'it. 'volatile': gr. πετεινόν/π(ε)τηνόν = lat. *volatilis*/*volucer*. Negli *Hermeneumata Monacensia,* in particolare, il plurale πετεινά è traslitterato con *petina,* con ει > *i* che rispecchia la pronuncia iotacistica del dittongo. In *HC* si potrebbe a questo punto ipotizzare un originaria scrittura fonetica ΠЄΤΙΝⲀ[29], corrottosi in ΠΟΤΙΝⲀ per la somiglianza nella maiuscola tardoantica di Є ed Ο e quindi in ΠΟΤⲀ per la successiva caduta di IN; oppure, tenendo conto del titolo della sezione περὶ ὀρνέων πετηνῶν, ΠЄΤΗΝⲀ > ΠΟΤΗΝⲀ > ΠΟΤⲀ.

La scelta fra le due alternative qui prospettate (raro omerismo o guasto testuale) non è facile: tuttavia, se è vero che la seconda ha il sostegno dei *loci similes* e del titolo, personalmente propenderei per la prima, che ha il vantaggio di mantenere il testo tràdito.

2) 16 pao ταὼς πελεκᾶς[30]

Mentre l'equivalenza *pao* = ταὼς non crea difficoltà, lo stesso non si può dire per il secondo vocabolo greco, πελεκᾶς. Il termine era considera-

---

[29] Si potrebbe pensare anche a ποτα‹νά›, da ποτανός, ή, όν 'alato', o ποτ‹ητ›ά; la prima è una forma dorica (Epich. fr. 54,1 K.-A., Pind. *N*. 3,80, *P*. 5,114, Aesch. *Ag*. 394 [lyr.], ecc.), la seconda epica (*Od*. 12,62, Ap. Rh. 4,1240 ecc.). Ma si dovrebbe ammettere comunque la coesistenza di una voce poetica accanto a quella di uso comune.

[30] τοοσπελεκασ ms., corr. Bottaro 2019, 14.

to come un sinonimo di πελεκάν/πελεκῖνος, ‘pellicano’[31], ma la prima attestazione risale a due passi degli *Uccelli* di Aristofane, dove sembra indicare piuttosto il ‘picchio’. Nel primo il nome ricorre in una “litania ornitologica” nell’ambito di una solenne preghiera formulata dal Sacerdote (vv. 878-888):

ΙΕ. διδόναι Νεφελοκοκκυγιεῦσιν ὑγίειαν καὶ σωτηρίαν	
αὐτοῖσι καὶ Χίοισι –	
ΠΙ. Χίοισιν ἥσθην πανταχοῦ προσκειμένοις.	880
ΙΕ. καὶ ἥρωσιν ὄρνισι καὶ ἡρώων παισί, πορφυρίωνι καὶ	881-2
πελεκᾶντι καὶ πελεκίνῳ καὶ φλέξιδι καὶ τέτρακι καὶ	883-4
ταῶνι καὶ ἐλεᾷ καὶ βασκᾷ καὶ ἐλασᾷ καὶ ἐρῳδιῷ καὶ	885-6
καταρράκτῃ καὶ μελαγκορύφῳ καὶ αἰγιθάλῳ...	887-8

Sacerdote	di concedere agli abitanti di Nefelococcigia salute e salvezza,
	a loro e a quelli di Chio...
Pisetero	Che spasso, quelli di Chio appiccicati dappertutto!
Sac.	... e agli eroi uccelli e ai figli degli eroi, al pollo sultano[32] e
	al picchio e al pellicano e alla flesside e alla ganga e
	al pavone e alla cannaiola[33] e all’alzavola[34] e all’elasa e all’airone e
	alla sterna e alla capinera e alla cinciallegra...

L’identificazione col picchio[35] sembra potersi dedurre dal fatto che il pellicano è menzionato subito dopo (πελεκίνῳ). Ai vv. 1154-1157 della stessa commedia, poi, i πελεκᾶντες sono gli uccelli incaricati di lavorare col becco le porte di legno della nuova città, un’attività che richiede uno strumento in grado di perforare il legno: il becco affilato del picchio appa-

[31] Cfr. *Et.Gud.* π 458,28-32 Sturz Πελεκᾶν, παρὰ τὸ πέλειν ὠκύς· ..., ὡς Ἀλκμᾶν Ἀλκμᾶνος· κλίνεται πελεκὰς πελεκάντος. Secondo lo scolio ad Ar. *Av.* 882 (p. 141,5-6 Holwerda), πελεκᾶς sarebbe la forma attica, πελεκάν quella della *koinè*; sul problema dell’identità o meno cfr. Arnott 2012, 251.

[32] Anche per molti altri uccelli elencati in questo passo l’identificazione è problematica; la mia traduzione si basa sulle proposte di Arnott (s. vv.), limitandosi a una traslitterazione quando non è possibile pronunciarsi.

[33] Identificazione dubbia; quella con la cannaiola (*Salicaria arundinacea* o *Acrocephalus scirpaceus*, ingl. *Reed-warbler*) si deve a Thompson 1895, 53 (con qualche incertezza), mentre Arnott 2012 non si pronuncia.

[34] Così Thompson 1895, 40, che pensa anche alla marzaiola (*Anas querquedula*); cfr. anche Arnott 2012, 39.

[35] Risalente già all’esegesi antica: cfr. Hsch. π 1309 πελεκάν· ὄρνεον τὸ κολάπτον καὶ τρυποῦν τὰ δένδρα; Thompson 1895, 136.

re decisamente più adatto allo scopo di quello del pellicano, largo e ingombrante[36].

Comunque sia, appare chiaro che il termine non ha nulla a che vedere con il pavone; la sua presenza nella glossa degli *HC* va probabilmente spiegata come il residuo di una glossa contigua (immediatamente prima o dopo) del tipo *pelecanus* (opp. *pelicanus*)[37] : πελεκᾶς, in cui il lemma latino è andato perduto e quello greco è finito per errore in quella relativa al pavone[38].

3) 66 gaius †μωρός

Il nome latino *gaius,* accostato da Arnott[39] al gr. γαγίλα/γαγύλα, significa probabilmente 'ghiandaia' ed è attestato altrove solo in Pol. Silv. *nom. anim. chron.* I p. 543,17 (la lettura del manoscritto è incerta tra *gaius* e *gavis*)[40]; esiste anche un femminile *gaia,* 'gazza' (gr. κίσσα/κίττα), cfr. Cael. Aurel. *gyn.* 1,562 *avis quam Graeci cissam, Latini gaiam vocant.* Il greco μωρός non corrisponde invece a nessun nome di uccello a noi noto (esiste solo come aggettivo nel senso di 'stolto'). A meno che non si tratti di una denominazione non attestata altrove, si potrebbe tentare di correggere in

---

[36] Secondo Arnott non si può però escludere che almeno in questo caso Aristofane avesse in mente proprio il pellicano, e che gli abbia attribuito un compito così improbabile per suscitare il riso (probabilmente anche attraverso il gioco di parole tra πελεκᾶς da una parte e πέλεκυς 'ascia' e (ἀπο)πελεκάω 'lavorare con l'ascia' dall'altra: così già lo scoliaste al v. 1155 (p. 177,1 Holwerda πελεκᾶντες: Παρὰ τὸ πελεκᾶν τὰ ξύλα, τῷ ὀνόματι τοῦ ὄρνιθος πιθανῶς παίζων ἐχρήσατο). Tuttavia questo ragionamento non può estendersi anche al v. 883-884 della commedia, dove il pellicano è sicuramente designato col nome πελεκῖνος e πελεκᾶς deve avere un altro significato.

[37] Il termine non sembra attestato nei glossari bilingui (Bottaro 2019, 26) ma ricorre in quelli latini: v. *CGL* V p. 575,13 *pelicanus avis Aegyptiaca est ciconis corporis* (estratto da Cassiod. *in psalm.* 101,7); in essi viene erroneamente identificato col *porphyrio,* cfr. *CGL* IV p. 557,61, V p. 322,10; 380,13; *ThlL* s. v.

[38] Una confusione simile si riscontra ad es. nella glossa 40 *gallina*, γλαῦξ ὄρνις; il primo vocabolo greco significa 'civetta' e in origine doveva appartenere alla glossa precedente (questa volta conservata) *noctua* κύμινδις (vd. Bottaro 2019, 37). Altri probabili casi saranno discussi più avanti.

[39] Arnott 2012, 78.

[40] *ThlL* 1669,32-41; Bottaro 2019, 50.

φλῶρος[41], altro nome del gruccione (μέροψ, *Merops apiaster*) secondo gli scoli a Opp. *Hal.* 1,157 Μέροψ [...] καὶ τὸ ὄρνεον, ὅπερ, ὥς φησιν Αἰλιανός[42], εἰς τοὐπίσω ἵπταται, ἐστὶ δ' ὁ φλῶρος; dallo scolio appare evidente come lo scoliasta avvertisse il nome μέροψ come meno familiare e di immediata comprensione rispetto a φλῶρος, che quindi doveva essere recenziore o comunque più comune in età tardoantica. Fa difficoltà il fatto che il gruccione è alquanto diverso dalla ghiandaia o dalla gazza ed è difficile confondere questi uccelli; ma si può ipotizzare uno slittamento semantico che abbia interessato o il latino *gaius* verso il significato di 'gruccione' o il greco φλῶρος verso quello di 'ghiandaia'[43].

Ad ogni modo, questa glossa potrebbe fornire uno spunto per risolvere un'altra questione testuale:

4) 20 παμφωκνος κερυσσα

Così il manoscritto: al posto del consueto lemma latino c'è una voce greca, scritta con inchiostro scuro (come quelle latine), ma non attestata, così come non lo è il successivo κερυσσα. Riguardo al primo termine, un emendamento facile ed economico sarebbe πάμφωνος, lett. 'onnisonante', 'che riproduce tutti i suoni'[44]; non sono noti uccelli con questo nome, ma come aggettivo sarebbe pertinente per indicare la capacità di un uccello di riprodurre suoni variegati. Più problematico è invece κερυσσα: la parola greca paleograficamente più affine sarebbe κερ‹ο›ῦσσα, forma contratta di κερόεσσα 'cornuta'. Quest'aggettivo è riferito a una cerva in Soph. F 89,1 R. ed Eur. F 857,2 N. (= *IA* fr. 1,2 Diggle), ma non sembra avere alcuna relazione con uccelli, né si vede come poterlo collegare col precedente πάμφωνος. Ora, è lecito sospettare che in origine la glossa comprendesse anche un vocabolo latino (spiegato con due termini greci), e che esso sia stato accidentalmente omesso da Celtis o dal copista dell'antigrafo. Per gli

[41] Il lessico Suda ne raccomanda però la grafia con l'omicron (φ 541 Φλόρος: τὸ ὄρνεον, διὰ τοῦ ο μικροῦ· Φλῶρος δὲ ὄνομα κύριον. διὰ τοῦ ω μεγάλου).

[42] Ael. *NA* 1,49.

[43] Almeno in φλῶρος uno slittamento è comunque documentabile nel passaggio al greco moderno, in cui il termine indica il verdone, un passeraceo affine al cardellino (*Carduelis chloris*: Arnott 2012, 274).

[44] È usato più volte da Pindaro (*Ol.* 7,12 φόρμιγγι παμφώνοισί τ' ἐν ἔντεσιν αὐλῶν «con la lira e gli strumenti multisoni degli auli»; cfr. anche *Pyth.* 3,17; 12,19, *Isth.* 5,27), ma non mancano attestazioni posteriori (Philox. Cyth. *PMG* 831; Men. fr. 259.1 K.-Th.; Synes. *De regno* 10, ecc.).

antichi, uno degli uccelli maggiormente capaci di produrre suoni diversi era la gazza: proprio nel passo citato sopra di Celio Aureliano, tratto da una traduzione latina dei Γυναικεῖα di Valerio Sorano, si fa riferimento alla varietà del suo piumaggio e dei versi che emette:

> etenim ipsa pennarum varietate distincta atque voce multisona esse perhibetur.

L'aggettivo *multisona* non trova un esatto equivalente nell'originale greco[45] (di cui si limita a rendere il concetto), ma appare molto vicino a πάμφωνος. Se si osserva la glossa immediatamente precedente negli *HC*, si constata che essa riguarda proprio la gazza:

19 pica	κίσσα ληστά[46]

A questo punto, è probabile che anche la glossa 20 sia da riferire allo stesso uccello, e che sia caduto o lo stesso nome *pica* per aplografia, o il suo sinonimo *gaia*[47]. Di conseguenza è probabile che la *vox nihili* κερυσσα sia da emendare in κίσσα[48]:

19 pica	κίσσα ληστά
20 <pica> vel <gaia>	πάμφωνος κίσσα

La parte greca della glossa 20 dovrebbe perciò significare 'gazza che produce tutti i suoni', a meno che πάμφωνος non sia da intendere come

---

[45] Soran. *Gyn*. 1,48 (*CMG* IV, p. 35,4-5 Ilberg) ὡς γὰρ τὴν πτηνὴν κίσσαν ποικίλην εἶναι πτιλώσεως ἕνεκα καὶ φωνῆς.

[46] Corrispondente al nostro "gazza ladra", cfr. ληστής; Bottaro 2019, 27.

[47] Per un altro esempio di glosse contigue in cui il lemma latino è identico o quasi, cfr. la coppia 14 *cercedula*, φαληρίς - 15 *quercedula*, κέρκηρις. Due glosse contigue con lo stesso vocabolo greco, invece, si ritrovano ad es. nella sezione sugli animali (36-37 *felis* αἴλουρος - *cattus* αἴλουρος).

[48] La corruttela si può spiegare immaginando che i tratti arrotondati del K iniziale, scritto IC, abbiano generato per dittografia un epsilon, e che a sua volta lo iota, confuso con ypsilon, abbia generato per paradittografia un rho. Ma il punto di partenza potrebbe essere anche una grafia iotacistica KEICCA. Un'altra possibile soluzione, suggeritami da un revisore anonimo, sarebbe espungere κερυσσα in quanto *vox nihili* (nata forse per errata duplicazione del soprastante κίσσα?) e accorpare πάμφωνος alla glossa precedente: *pica* κίσσα ληστὰ πάμφωνος {κερυσσα}.

aggettivo sostantivato adoperato esso stesso come sinonimo di 'gazza' («quella che produce tutti i suoni, la gazza»).

II. Sezione 44: *Sulle bestie selvatiche* περὶ θηρῶν (f. 43^rv^)

5) 53 talpa φαλλαγειον

Il termine greco non è attestato; quello paleograficamente più vicino sarebbe φαλάγγιον, che indica una specie di ragno velenoso[49]. Poiché non è possibile stabilire con certezza una qualche attinenza con la talpa[50], è

[49] Cfr. *LSJ* s. v.; Pl. *Euthd*. 290a, X. *Mem*. 1,3,12, ecc.

[50] Nelle lingue moderne, come mi segnala V. Ortoleva, in realtà sembra esserci una certa sovrapposizione (o quantomeno contiguità) tra le aree semantiche dei due termini. In neogreco abbiamo σφαλάγγι 'ragno' e σφάλαγκας 'talpa' (cfr. Dimitrakos, Μέγα Λεξικόν XIV 7032, s. vv.), mentre in francese *mygale* (propriamente 'toporagno', come il greco μυγαλῆ da cui deriva) può significare anche 'ragno di grossa taglia' (cfr. *Französisches etymologisches Wörterbuch* VI 3, 314 s. v.); e già nei glossari greco-latini a μυγαλῆ corrisponde talvolta il lat. *talpa* (cfr. *CGL* III 320,44; Bottaro 2019, 89). Questo consentirebbe in teoria di ipotizzare uno slittamento 'talpa' – 'toporagno' – 'ragno', nel qual caso la glossa degli *HC* sarebbe perfettamente sostenibile (salvo l'errore, facilmente emendabile, di φαλλαγειον per φαλάγγιον). Tuttavia, è quantomeno dubbio che tale doppio slittamento risalga già all'epoca di redazione del glossario: per il francese l'equivalenza *mygalé*/ragno non è attestata prima del 1809 (*FEW*, l. cit.), e anche nel neogreco la convergenza (che comunque non arriva a una completa identità) tra i nomi del ragno e della talpa sembra un fatto recente, reso possibile solo dall'aggiunta di una sibilante alla radice originaria di φαλάγγιον e dall'apocope dell'α iniziale di ἀσφάλαξ. Se di quest'ultimo fenomeno si trova traccia già nei glossari (*CGL* III 90,63; 431,50: *talpa,* σφάλαξ), il primo non è documentato in epoca tardoantica; almeno nei testi letterari, stando al *TLG*, σφαλάγγι si trova infatti solo una volta, in una tragedia anonima di epoca umanistica (*Anonyma Cretica,* Ζήνων III 6,277; ma σφαλάγγους già in *Bell. Troi.* 10563, XIII-XIV sec.). Il codice *Marc. gr.* 622 di Esichio alla glossa ρ 572 ha εἶδος σφαλαγγίου, corretto da Musuro in εἶδος φαλαγγίου: ma si tratta di un codice del XV secolo, e comunque l'errore sarà stato certamente favorito dal sigma finale di εἶδος. In ogni caso, la glossa degli *HC* reca il classico φαλάγγιον, per il quale non risultano accezioni nel senso di 'talpa'. Un'altra polisemia potenzialmente da prendere in considerazione, segnalatami da uno dei revisori, è quella dell'it. 'tarantola', che può indicare tanto un geco quanto una specie di ragno; supponendo che valga lo stesso per φαλάγγιον, lo si dovrebbe considerare come un glossema secondario di *stellio* e collocare nella glossa

probabile che anche qui si debba ipotizzare una lacuna, tenendo conto della glossa precedente:

52 stellio	ἀσκαλαβώτης
53 talpa	<ἀσφάλαξ>
<53bis phalangium>	φαλάγγιον

Il nome greco della talpa, ἀσφάλαξ[51], probabilmente è caduto per la somiglianza grafica con ἀσκαλαβότης ('lucertola chiazzata, geco')[52], ma anche col successivo φαλάγγιον. Nell'incidente sarà rimasto coinvolto anche il nome latino del ragno, un calco di quello greco.

6)	68 canes venaticae	ἰχνευτικαὶ κύνες (f. 43^{r}, col. II)
	69 canes incitatae	επισεισαι κυνες (ibid.)

uenatice *Ms.* | ισνευτισαι *Ms.*, *corr. Ortoleva*
incitate *Ms.* | κυναι *Ms.*

I due lemmi consecutivi sono editi così in Bottaro 2019, 63 (cfr. 96). Nessun problema per il primo, dove l'emendamento ἰχνευτικαί è immediato e senz'altro da accogliere; non così per il secondo. Se infatti il tràdito *incitate* (sempre che si debba leggere così, come vedremo) sta per *incitatae,* nel glossema greco si dovrebbe trovare un participio femminile nominativo plurale: ma tale non può essere επισεισαι, che, se sano, sarebbe infinito aoristo da ἐπισείω, 'agitare, incitare contro' (ἐπισεῖσαι)[53]. Si pone inoltre il problema di κυναι: se si mantiene ἐπισεῖσαι bisogna emendarlo in κύνας perché il testo abbia senso («agitare, incitare le cagne»), ma

---

precedente. Ma nel greco antico questa polisemia non è documentata: come non ci sono esempi di φαλάγγιον 'talpa', non ce ne sono neanche nel senso di 'geco'.

[51] Attestato a partire da Arist. *HA* 491b,28; 553a, 3, ecc., nella forma ἀσπάλαξ; la grafia ἀσφάλαξ sembra essere più recente (*LSJ* s. v., cfr. Babr. 108,13, Str. 15,1,44, ecc.), ed è quella adottata dai glossari bilingui (*CGL* II 195,12; 494,18; 520,59; 541,58; III 18,50, ecc.; Bottaro 2019, l. cit.), dove come s'è detto compare anche σφάλαξ. È attestato anche ἀσφάλαγξ nel *De natura nominis* di Melezio (acc. sg. -γγα: Cramer, *An. Ox.* III 82,25).

[52] Se poi si volesse ipotizzare un'effettiva equivalenza *talpa* - φαλάγγιον (*supra*, n. 50), riterrei comunque opportuno integrare il nome della talpa (*talpa* <ἀσφάλαξ,> φαλάγγιον): in tal caso φαλάγγιον sarebbe da considerare un'interpretazione secondaria.

[53] Per il significato del verbo cfr. *LSJ* s. v.; Eur. *Or.* 225, 613, ecc. Meno probabile che si tratti di un imperativo medio (ἐπίσεισαι), e ancor meno di un ottativo (ἐπισείσαι), che in un contesto lemmatico sarebbe difficile da giustificare.

così la corrispondenza col lemma latino (in cui figurerebbe il nominativo) sarebbe ancora minore. Ora, posto che κυναι va sicuramente corretto e che il testo tràdito presenta almeno un altro errore, il punto è se questo errore si trova in *incitate* o in επισεισαι. Bottaro propone di emendare in ἐπιθετικαὶ κύνες («cagne ... pronte all'attacco») in base al confronto con Xen. *Mem.* 4,1,3: τῶν κυνῶν... ἐπιθετικῶν. L'emendamento è in sé plausibile dal punto di vista paleografico, ma porterebbe a sacrificare la puntuale corrispondenza semantica tra *incito* ed ἐπισείω.

In realtà, però, un riesame attento del manoscritto fa sorgere il dubbio che Celtis abbia scritto non *incitate* ma *incitare*[54]. Nella sua grafia, infatti, *r* e *t* spesso presentano un tracciato simile: un'asta verticale leggermente inclinata a sinistra, dal cui tronco parte un tratto obliquo (a volte incurvato) verso destra. L'asta, tuttavia, tende a essere maggiormente inclinata e incurvata nella *r,* mentre nella *t* è più alta e diritta[55]: inoltre la legatura con la lettera precedente forma con la sua parte alta un angolo acuto nel caso della *t*, mentre con la *r* i due tratti si fondono in un'unica curva[56]. La lettera in questione, se si considerano questi elementi, ritengo assomigli maggiormente a una *r.* Se quindi si deve leggere *canes incitare,* la glossa greca non potrà che essere ἐπισεῖσαι κύνας[57]. Negli *HC* i lemmi contenenti verbi all'infinito sono assai meno frequenti rispetto a quelli costituiti da nomi e/o aggettivi, ma comunque se ne trovano degli esempi: cf. f33v, col. I *condere* θησαυρίσαι; col. II *concuti* σείεσθαι, *discuti* ἀποκρίνεσθαι; f38v, col. I *gustare* γεύσασθαι.

7) 96 apius σφονδύλη

Il vocabolo latino, non attestato, è di interpretazione dubbia: Bottaro[58] confronta *apium*, 'sedano', ma la glossa dovrebbe riguardare un animale, come le altre appartenenti alla stessa sezione. Esiste per la verità anche un

---

54 Ringrazio il dott. Salvatore Cammisuli per avermi avvertito di questa possibilità.

55 Cfr., nello stesso f. 43^r, *venatoris* (gl. 71); si confronti inoltre la *t* di *venaticae* con la prima *t* di *incitate/re*.

56 Cfr. n. precedente e inoltre f. 38^v, col. I *gustare*.

57 Questa soluzione sarebbe sostenibile anche nel caso di una lettura *incitate*: nella minuscola, in cui è probabile che fosse scritto il testo latino nell'antigrafo (cfr. in proposito Ferri 2011, 756; citato in Bottaro 2019, 7), poteva essersi già verificato uno scambio fra *r* e *t*.

58 Bottaro 2019, 110.

nominativo di forma greca *apios* in Plinio[59], ma sempre come nome di pianta. Quanto a σφονδύλη, 'spondile', è attestato a partire da Ar. *Pax* 1077, dove indica un animale che emette un puzzo particolarmente nauseabondo (πονηρότατον βδεῖ) quando scappa. Gli scoli ad l. lo indentificano con una σίλφη, un verme maleodorante simile a una sanguisuga[60], mentre per Esichio sarebbe il nome attico della puzzola[61]. Un'altra glossa esichiana conferma l'abitudine di quest'animale di difendersi emanando un cattivo odore quando viene toccato[62], dicendo che è ὅμοιόν τί ... σαλαφίῳ: purtroppo questo paragone non è illuminante ai fini dell'identificazione, in quanto il secondo termine non è altrimenti attestato ed è probabilmente guasto[63]. Non è di grande aiuto neanche Plinio, che afferma trattarsi di un parassita che attacca le radici delle piante e lo definisce genericamente *genus serpentis,* «una specie di animale che striscia»[64]. Dall'insieme di queste informazioni si ricava comunque l'impressione che il termine indichi qualche specie di millepiedi, un miriapode[65] dall'aspetto

---

[59] Plin. *nat.* 26,72-3 *Apios ischas sive raphanos agria*; l'accus. pl. *apios* è in Apic. 3,2,5; 4,2,13; 4,5,1.

[60] p. 157,11-12 Holwerda σίλφη τίς ἐστιν ἡ σφονδύλη βδέλλῃ προσομοία, δυσώδης ὄντως. Cf. anche *Rhet. lex.* 316 Myrtides ἡ σφονδύλη: ἡ σίλφη.

[61] Hsch. σ 1383 σπονδύλη· ἡ γαλῆ παρ' Ἀττικοῖς. Qui Esichio adotta la grafia alternativa σπονδύλη, ma cf. nota seguente.

[62] σ 2915 σφονδύλη· ὅμοιόν τί φασι σαλαφίῳ εἶναι, ὀσμὴν φαύλην προϊέμενον, εἴ τις ἅψεται αὐτῆς.

[63] Voss propone σιλφίῳ sulla base del confronto con Eust. *In Od.* 1669,63 [1,395,34 St.] παρὰ δὲ τοῖς παλαιοῖς φέρεται καὶ ὅτι σφονδύλη, ῥίζα ὁμοία σιλφίῳ: ma in quest'ultimo passo si tratta di una pianta, non di un animale (a meno di non intenderla piuttosto come un non attestato diminutivo di σίλφη).

[64] Plin. *nat.* 27,143 *et animalium quidem exterorum nullum aliud radices a nobis dictas adtingit excepta sphondyle, quae omnes persequitur. Genus id serpentis.* Plinio attinge qui a Teofrasto, *HPl* 9,14,3 τῶν δ' ἔξω θηρίων ἄλλο μὲν οὐδὲν ἅπτεται ῥίζης δριμείας, ἡ δὲ σφονδύλη πασῶν· τοῦτο μὲν οὖν ἴδιον τῆς τοῦ ζώου φύσεως; anche qui nessun elemento utile per l'identificazione.

[65] Per *LSJ* si tratta invece di una specie di scarafaggio. I Miriapodi sono artropodi il cui corpo è suddiviso in un gran numero di segmenti collegati e muniti ciascuno di zampe; il nome σφονδύλη, in particolare, è probabilmente da connettere con σφόνδυλος (ionico e greco postclassico σπόνδυλος; cfr. Chantraine, *DELG* 1078 s. v.), 'vertebra', proprio perché il corpo segmentato di questi animali ricorda la struttura della colonna vertebrale umana (diversamente Frisk, *GEW* 832 e Beekes, *EDG* 1432 s. v., non ritengono si possa ravvisare tale nesso etimologico tra i due termini, ma si basano sul presupposto che σφονδύλη significhi 'sca-

vermiforme noto per l'odore sgradevole che rilascia quando si sente minacciato; o, in alternativa, un coleottero allo stadio larvale. Detto questo, rimane il problema del rapporto col vocabolo latino; e tuttavia l'incongruenza si può forse superare se si considera che il sedano è una pianta nota per il suo odore forte e caratteristico (il suo nome scientifico è appunto *Apium graveolens*), un elemento che la accomuna alla σφονδύλη. D'altro canto è interessante notare che, secondo Eustazio, σφονδύλη «presso gli antichi» è una «radice simile al silfio»[66]; e che σφονδύλιον / σπονδύλιον è il nome di una pianta oggi nota come *Heracleum sphondylium*[67] e classificata fra le Apiacee, la stessa famiglia di cui fanno parte anche il sedano, la carota, la pastinaca ecc. Tra le sue caratteristiche Dioscoride[68] ricorda il seme dall'odore insopportabile (σπέρμα ... βαρύοσμον). Lo stesso silfio, il cui nome ricorda da vicino la σίλφη dello scoliasta ad Aristofane, apparteneva[69] alla medesima famiglia; doveva possedere anch'esso un odore piuttosto intenso, se è vero che in un trattato falsamente attribuito a Galeno le sue proprietà terapeutiche erano equiparate a quelle dell'estratto di castoro e degli intestini di σίλφαι puzzolenti (!)[70].

rafaggio' o 'scarabeo'). K. Dover (in Olson 1998, 276), per questa stessa ragione, pensava invece all'*Ocypus olens* (it. 'cocchiere del diavolo'), un coleottero dall'addome oblungo e segmentato che vive prevalentemente a terra, sotto i sassi e nei luoghi umidi; si tratta però di un vorace carnivoro, che si nutre di altri insetti e non di radici.

[66] Vd. *supra*, n. 62.

[67] Cfr. *LSJ* s. v.; Dsc. 3,76; σφονδύλειον Nic. *Th.* 948; -λιον Sor. 1,63, Gal. 14,180, ecc.; *spondylium*, Plin. *nat.* 12,128.

[68] Dsc. 3,76,1 σφονδύλιον· φύλλα μὲν ἔχει κατὰ ποσὸν ἐοικότα πλατάνῳ πρὸς τὰ τοῦ πανάκους, καυλοὺς δὲ πηχυαίους ἢ καὶ μείζονας, ἐοικότας μαράθῳ, σπέρμα δὲ ἐπ' ἄκρῳ ὅμοιον σεσέλει, ..., βαρύοσμον, ἄνθη λευκά, ῥίζαν λευκήν, ὁμοίαν ῥαφάνῳ· φύεται δὲ ἐν ἑλώδεσι καὶ ἐφύδροις χωρίοις.

[69] Sulla sorte del silfio gli antichi forniscono notizie contraddittorie: da alcune fonti sembrerebbe risultare che si era estinto già intorno al I sec. d.C. (cf. Strab. 17,3,22; Plin. *nat.* 19,39; 22,100), e così hanno ritenuto anche diversi studiosi moderni (es. Roques 1984, 220; Scarborough 2018, 524), ma altre documentano la sua esistenza ancora agli inizi del V sec. d.C. (Syn. *Ep.* 106 e 134; forse anche Sulp. Sev. *Gallus* 1,5,6, vd. Braccini 2009, 170 ss. e Arena 2008, che ritiene che la pianta in realtà non si sia mai estinta).

[70] Ps. Gal. *De succed.* 19,730,14 K. ἀντὶ καστορίου, ἀγάλλοχον ἢ σίλφιον ἢ σιλφῶν βδεουσῶν ἔντερα. Non si può tuttavia escludere che con σίλφιον qui si indichi, più che il vero e proprio silfio cirenaico, qualcuno dei suoi surrogati più economici, come la *Ferula assafoetida* (su cui cf. Braccini 2009, 168 e n. 5; per

Appare evidente, dunque, che le radici lessicali tanto di σφονδύλη quanto di σίλφη si prestavano a formare denominazioni sia di animali che di piante caratterizzati dall'emettere un odore particolarmente forte e/o nauseabondo: in entrambi i casi la denominazione dell'animale è un femminile di I declinazione, quella della pianta un neutro di II formato mediante il suffisso -ιον (e questo potrebbe far supporre che sia derivato dal primo[71]). A questo punto, non vi sarebbe nulla di strano che anche la radice di *apium* 'sedano' si prestasse alla medesima ambivalenza semantica, e che l'*apius* della glossa potesse effettivamente designare un miriapode o qualche altro animaletto in grado di emettere un odore simile al sedano[72].

Bibliografia:

André 1967 = J. André, *Les noms d'oiseaux en latin,* Paris 1967.

Arena 2008 = G. Arena, Inter eximia naturae dona. *Il silfio Cirenaico fra Ellenismo e Tarda Antichità*, Analecta Humanitatis 12, Acireale-Roma 2008.

Arnott 2012 = W. G. Arnott, *Birds in the Ancient World from A to Z,* London-New York 2012.

Beekes, *EDG* = R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek,* Leiden-Boston 2010.

Bellante 2019 = V. Bellante, *Il glossario latino-greco dei cosiddetti Hermeneumata Celtis. Edizione critica e commento della sezione 10: le parti del corpo umano (prima parte: ff. 21v[b]-22r[a]).* Tesi di laurea magistrale in Filologia classica, Università di Catania, Dipartimento di Scienze Umanistiche, 2019.

Bottaro 2019 = M. Bottaro, *Gli Hermeneumata Celtis. Le sezioni sugli uccelli e le fiere del glossario.* Tesi di laurea magistrale in Filologia classica, Università di Catania, Dipartimento di Scienze Umanistiche, 2019.

Scarborough, l. cit., essa sarebbe la specie vivente più simile al silfio autentico). Si tratta di una pianta dall'odore sgradevole, come dice il nome.

[71] Frisk, Beekes e Chantraine per la verità considerano separatamente σίλφη e σίλφιον, anche se entrambi di radice sconosciuta; però per σίλφη confrontano σέρφος, moscerino, e per σίλφιον la forma latina *sirpe,* forse mediata dall'etrusco. Per un altro esempio di omonimia (stavolta completa) tra una pianta (ancora una volta un'Apiacea) e un insetto cf. Hsch. σ 1671 σταφυλῖνος ἄγριος· ὃν ἔνιοι κέρας καλοῦσι. καὶ ζῷον ἠλίκον σφονδύλῃ; lo σταφυλῖνος è la carota selvatica (*Daucus guttatus*), mentre l'insetto è forse da identificare con la *Meloë,* un coleottero parassitoide che allo stadio larvale vive negli alveari cibandosi di uova e larve di api, e successivamente di polline e nettare (cf. *LSJ* s. v.)

[72] In alternativa si può pensare che la glossa in origine riguardasse esclusivamente delle piante, e che sia finita per sbaglio nella sezione sugli animali a motivo della confusione tra la piante chiamata σφονδύλη/-ιον e l'invertebrato omonimo.

Braccini 2009 = T. Braccini, *Il silfio nella tarda antichità. Ancora su un passo del* Gallus *di Sulpicio Severo,* «QUCC» n. s. 93/3, 2009, 161-175.
CGL = *Corpus glossariorum latinorum*, a Gustavo Loewe incohatum, auspiciis Academiae litterarum saxonicae composuit recensuit edidit Georgius Goetz, I-VII, Lipsiae et Berolini 1888-1923.
Chantraine, *DELG* = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* Paris 1968-1980.
Dickey 2012 = E. Dickey, *The Colloquia of the Hermeneumata Pseudodositheana, Colloquia Monacensia-Einsidlensia, Leidense-Stephani, and Stephani,* Cambridge 2012.
Dickey 2015 = E. Dickey, *The Colloquia of the Hermeneumata Pseudodositheana, Colloquium Harleianum, Colloquium Montepessulanum, Colloquium Celtis, and Fragment,* Cambridge 2015.
Dimitrakos, Μέγα Λεξικόν = D. B. Dimitrakos, Μέγα Λεξικόν Όλης της Ελληνικής Γλώσσης, Αθήνα 1943-1978.
Ferri 2011 = R. Ferri, *Hermeneumata Celtis. The making of a late-antique bilingual glossary,* in Id. (ed.), *The Latin of Roman Lexicography, Ricerche sulle lingue di frammentaria attestazione,* Pisa 2011, 141-169.
FEW = *Französisches etymologisches Wörterbuch: eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes*, von W. v. Wartburg, 1-25, Tübingen 1948-2003.
Frisk, *GEW* = H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch,* Heidelberg 1954-1973.
Hainsworth – Privitera 2002 = Omero, *Odissea.* Volume II (libri V-VIII), a cura di J. B. Hainsworth. Traduzione di G. A. Privitera, Milano 1982[1], 2002[9] (da cui cito).
Olson 1998 = *Aristophanes, Peace.* Edited with Introduction and Commentary by S. D. Olson, Oxford 1998.
Ortoleva 2018 = V. Ortoleva, *Gli Hermeneumata Celtis: osservazioni a proposito di alcuni studi recenti,* «WS» 131, 2018, 229-272.
Roques 1984 = D. Roques, *Synésios de Cyrène et le silphion de Cyrénaïque,* «REG» 97, 1984, 218-231.
Scarborough 2018 = J. Scarborough, *Pharmacology in the Early Roman Empire: Dioscorides and his Multicultural Gleanings*, in *The Oxford Handbook of Science and Medicine in the Classical World*, a cura di P. T. Keyser e J. Scarborough, Oxford 2018, 519-542.
Sophocles = E.A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, Cambridge (MA) - London 1914.
Thompson 1895 = D’A. W. Thompson, *A Glossary of Greek Birds,* Oxford 1895.
Thompson 1918a = D’A. W. Thompson, *Bird-names in Latin Glossaries,* «ClPh» 13, 1918, 13-22.
Thompson 1918b = D’A. W. Thompson, *The Birds of Diomede,* «CR» 32, 1918, 92-96.

Abstract: The paper concerns the textual problems found in some glosses of the *Hermeneumata Celtis,* belonging to the sections on birds (38, περὶ ὄρνεων πετεηνῶν) and on wild animals (44, περὶ θηρῶν). In gl. 38,1 the transmitted ποτα is probably to be understood as ποτά, from a very rare adjective ποτός 'flying', which was supposed by some Alexandrian grammarians to have been used in *Od.* 5,337. In gl. 16 the Latin name of the pelican seems to have dropped off in the tradition and should be restored before its Greek equivalent; similarly, in gl. 44,53 the transmitted φαλλαγειον (easily corrected into φαλάγγιον, a venomous spider) does not respond to the Latin gloss *talpa,* so that the respective (right) translations should be restored. In gl. 38,66 μωρός is not attested elsewhere as a noun for a bird; perhaps we should read φλῶρος, though it indicates a different bird from the Lat. *gaius.* In gl. 38,20 the words παμφωκνος κερυσσα give no sense; the first seems to be an error for πάμφωνος, 'producing all sounds'. Since this was a well-known feature of the magpie (κίσσα), which is mentioned in the previous gloss, so perhaps κερυσσα is to be emended in κίσσα and the Latin translation *pica* or *gaia* integrated. In gl. 44,69 the Ms. appears to have *canes incitare,* and so the Greek επισεισαι κυναι should be corrected into ἐπισεῖσαι κύνας. Finally, in gl. 96 the Latin noun *apius* is perhaps right and indicates a kind of smelly insect like its Greek counterpart σφονδύλη.

Paolo B. Cipolla
pcipolla@unict.it

Due note al testo del *De paradiso* ambrosiano (3,15; 5,29)

FRANCESCO LUBIAN

1. Ambr. *parad.* 3,15[1]:

et bene primo loco hic fluuius positus est Phison, qui secundum Hebraeos Pheoyson dicitur, hoc est 'oris mutatio', quoniam non unam gentem circumfluit, sed etiam per Lydiam fluit.

primo hoc loco *P'* || phison *om. M* || feoyson *PCC'* feoson *V* fison *cet.* || motio *M* || quoniam *PV* qui *cet.* || non *om. P* || liziam *R* ligiam *V'* Indiam *ed. Rom., recte puto.*

Il passo, in cui Ambrogio fa riferimento al Fison, uno dei quattro corsi in cui si divide il fiume che irriga il giardino dell'Eden (*Gen.* 2:11: *nomen est uni Fison hic est qui circuit omnem terram Evilat ubi est aurum*[2]), appare problematico per almeno due ordini di motivi. Si pone innanzitutto il problema del nome attribuito al corso d'acqua: al di là della normalizzazione della trascrizione dell'aspirata φ, è significativo che soltanto il più antico testimone di questo passo, cioè *P* (= Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 1913, *saec.* IX^{med}), ricondotto da Karl Schenkl alla «prior familia[3]» francese (Π), insieme a due testimoni variamente contaminati[4] come *C* (= Genève, Bibliothèque publique et universitaire, *Comites latentes*, 192 [*olim* Ms. Phillipps 12267; Mayor J. R. Abbey 7350], *saec.* XI$^{4/4}$) e *C'* (= Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ms. Phillipps 1678, *saec.* XII), utilizzi per il fiume l'altrimenti inattestato appellativo *Feoyson*; *V* (= Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 296, *saec.* IX^{med}), altro antico rappresentante di Π, reca invece *Feoson*, mentre tutti gli altri testimoni concordano nella lezione *Fison*. Giacché, nel capitolo appena precedente (Ambr. *parad.* 3,14), Ambrogio ha affermato che il

---

[1] Il testo e l'apparato riportati all'inizio di questo e del successivo paragrafo sono quelli dell'edizione *CSEL* (qui Schenkl 1897, 274); per un aggiornato *status quaestionis* sulla tradizione manoscritta del *De paradiso* ci si permette di rinviare a Lubian c. d. p.

[2] Fischer 1951-1954, 43-44 (si riporta il testo *I* del versetto).

[3] Schenkl 1897, LIIII; il passo non è tràdito dal più antico testimone della famiglia, il codice *A* (= Saint-Omer, Bibliothèque d'Agglomération [*olim* Bibliothèque municipale], 72, s. IX^{in}), interessato da un'ampia lacuna (Ambr. *parad.* 2,7-7,35) causata dalla caduta di dieci fogli.

[4] Schenkl 1897, LV.

«Commentaria Classica» 7, 2020, 137-148. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543100

Gange *secundum Hebraeos Phison dicitur* (nessuna variante registrata nella tradizione manoscritta)[5], senza alcun riferimento a una particolare resa dell'ebraico פִּישׁוֹן, anche in *parad.* 3,15 mi parrebbe opportuno accogliere, come nel caso del tutto sovrapponibile del paragrafo precedente, la lezione *Phison*. Ma se Ambrogio, come sembra trasparire da Ambr. *parad.* 3,14, non avvertiva l'esigenza di distinguere il nome *Phison* dalla (supposta) forma ebraica *Pheoyson*, la frase *Phison, qui secundum Hebraeos Pheoyson dicitur* di Ambr. *parad.* 3,15 diventerebbe nient'altro che tautologica: si fa perciò forte il sospetto che la relativa, che ripete a brevissima distanza l'identica espressione già utilizzata nel capitolo precedente, sia esito dell'interpolazione di una glossa poi adattata per evitare una patente ripetizione, e che il passo necessiti dunque un'espunzione. Se n'era forse accorto il copista di *M* (= München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 3728, *saec.* IX$^{3/4}$), uno dei «rampolli collaterali»[6] della discendenza milanese riconducibile all'«altera familia» (*N*) di Karl Schenkl[7], che infatti scrive: *et bene primo loco hic fluuius positus est, qui secundum Hebraeos Fison dicitur*.

Veniamo al secondo e più spinoso problema, relativo all'etimologia del nome del fiume e alla sua supposta presenza in Lidia. È evidentemente sulla scia di Filone (Phil. *leg. all.* 1,24,74: Φεισὼν ἑρμηνεύεται στόματος ἀλλοίωσις[8]) che Ambrogio[9] riconduce il significato del nome ebraico del Fison al concetto di *oris mutatio*[10]. Diverso appare tuttavia, nei due interpreti della Scrittura, il significato attribuito all'etimologia: se l'esegeta alessandrino la

---

[5] Schenkl 1897, 273.

[6] Ferrari 1976, 66.

[7] Schenkl 1897, LIIII.

[8] Cohn 1896, 80. Un attento confronto fra l'esegesi di *Gen.* 2,10-14 in Filone e Ambrogio in Savon 1977, 1, 215-241; in particolare, il vescovo rinuncia al recupero dell'etimologia filoniana che ricollegava il Fison, simbolo della φρόνησις, al verbo φείδεσθαι (*leg. all.* 1,20,66; cf. anche *Quaest. in Gen.* 1,12 [Mercier 1979, 74]: *Prudentiae uidelicet Phison dictae secundum parsimoniam*), in accordo con la sua caratteristica soppressione delle tipiche etimologie filoniane, «celles qui expliquent un terme hébreu par un mot grec de sonorité plus ou moins proche» (Savon 1977, I, 226), etimologie che dovevano aver perduto molto del loro credito all'epoca di Ambrogio. Per l'interpretazione filoniana dei fiumi dell'Eden si veda anche Alexandre 1988, 263-266.

[9] Per le etimologie ebraiche in Ambrogio si rimanda a Thiel 1973, 26; 34-36; sulla «programmatica attenzione» riservata dal presule milanese all'etimologia si veda anche Pizzolato 1978, 277-279; Siniscalco 1984, 59, n. 13.

[10] Cfr. anche Hier. *nom. Hebr.*: *Fison os pupillae siue oris mutatio* (de Lagarde 1959, 66).

spiegava affermando che la vera saggezza si dimostra non attraverso discorsi sofistici, ma con i fatti e le buone azioni (Phil. *leg. all.* 1,24,74: οἱ μὲν γὰρ πολλοί φρόνιμον νομίζουσι τὸν εὑρετὴν λόγων σοφιστικῶν καὶ δεινὸν ἑρμηνεῦσαι τὸ νοηθέν, Μωυσῆς δὲ λογοφίλην μὲν αὐτὸν οἶδε, φρόνιμον δὲ οὐδαμῶς. ἐν ἀλλοιώσει γὰρ τοῦ στόματος, τουτέστι τοῦ ἑρμηνευτικοῦ λόγου, ἡ φρόνησις θεωρεῖται · ὅπερ ἦν μὴ ἐν λόγῳ τὸ φρονεῖν, ἀλλ᾽ ἐν ἔργῳ θεωρεῖσθαι καὶ σπουδαίαις πράξεσι[11]), il presule milanese pare invece collegare il 'mutamento di bocca' del *Phison* al fatto che esso bagni non uno, ma diversi territori. Si tratta di una spiegazione di non immediata evidenza, e che probabilmente non dovette soddisfare pienamente neppure lo stesso Ambrogio, che nel più tardo commento a *Psalm.* 1,3 ricollegherà il nome ebraico del fiume al mancato rispetto della parola data indotto dalla brama per l'oro, che era contenuto in abbondanza nel suo letto (Ambr. *in psalm.* 1,36: *est et Phison, qui Latina interpretatione dicitur 'oris commutatio', circumiens terram Euilat, ubi est aurum, et aurum terrae illius bonum, et lapis carbunculus et lapis prassinus. Merito os illic commutatur, ut non teneatur promissorum fides, sed sit in ore dolus, ubi est aurum bonum; auaritia enim fidem frangit nec tenet uerborum simplicitatem*[12]).

Nel *De paradiso*, come dicevamo, l'*oris mutatio* del Fison possiede invece un differente significato, che pare avvicinarsi maggiormente a quello attestato da Giuseppe Flavio, secondo cui il nome ebraico del fiume significava 'moltitudine' (Ios. *ant.* 1,1,3: καὶ Φεισὼν μέν, σημαίνει δὲ πληθὺν τοὔνομα, ἐπὶ τὴν Ἰνδικὴν φερόμενος ἐκδίδωσιν εἰς τὸ πέλαγος ὑφ᾽ Ἑλλήνων Γάγγης λεγόμενος[13]). Il fatto che il Fison, simboleggiante allegoricamente la virtù della *prudentia*[14], sia nominato per primo fra i fiumi dell'Eden sarebbe così da ricondurre[15] al suo 'mutamento di bocca', a sua

[11] Cohn 1896, 80.

[12] Petschenig 1999², 32.

[13] Niese 1888, 11; Agostino sottolinea invece soltanto che il nome del Fison è cambiato dai tempi antichi: analogo il caso del biblico Geon, da indentificare con il Nilo, ma anche dello stesso Tevere (Aug. *gen. ad litt.* 8,7,13 [Zycha 1894, 241]: *nam duobus eorum nomina uetustas mutauit, sicut Tiberis dicitur fluuius qui prius Albula uocabatur; Geon quippe ipse est, qui nunc dicitur Nilus; Phison autem ille dicebatur, quem nunc Gangen appellant; duo uero cetera, Tigris et Euphrates, antiqua etiam nomina tenuerunt*).

[14] Ambr. *parad.* 3,15 (Schenkl 1897, 274-275).

[15] Andrà notato comunque come *quoniam* è lezione dei soli codici *P* e *V* (cfr. *supra*): tutti gli altri testimoni portano in questo luogo il pronome relativo *qui*, eliminando quindi il rapporto implicato dalla congiunzione causale.

volta connesso alla frequentazione delle sue rive da parte di molti uomini (Ambr. *parad.* 3,15: *hic fluuius multis hominibus frequentatur*[16]), dato che esso non attraversa soltanto il territorio di *una gens*, ma scorre fino alle estremità della terra (Ambr. *parad.* 3,15: *atque in extrema terrarum fluit*[17]), bagnando almeno un'altra regione. Nella quasi totalità dei testimoni del nostro trattato[18], quest'ultima sarebbe da identificare con la Lidia; nessuna fonte antica, tuttavia, segnala la presenza del Fison in tale regione dell'Asia minore, e appare perciò significativo che, nell'apparato dell'edizione *CSEL*, Karl Schenkl si pronunci in favore della congettura dell'*editio Romana* del cardinale – e futuro papa – Felice Peretti di Monte Alto (Romae 1579-1587), la quale in realtà, nel suo notorio interventismo, recava a testo *quia non unam gentem, sed uniuersam fere Indiam circumfluit*. A ben vedere, solo tale ampio rimaneggiamento renderebbe in effetti accettabile la correzione di *Lydiam* in *Indiam*: Ambrogio infatti ha appena sostenuto che il Fison *fluit contra Indiam* (Ambr. *parad.* 3,14)[19], il che renderebbe poco precipua l'affermazione subito successiva, che lo vedrebbe scorrere 'anche' in quel paese.

È però forse possibile suggerire una diversa e più economica ipotesi di correzione per il passo. Non bisogna scordare infatti che, accordandosi a una convinzione largamente diffusa fin da Giuseppe Flavio (cfr. *supra*)[20], Ambrogio identificava il Fison con il Gange (Ambr. *parad.* 3,14: *secundum Hebraeos Phison dicitur, Ganges autem secundum Graecos*[21]), celebre per l'abbondanza di acque, affluenti e foci[22], come testimoniano al meglio i versi dell'anonimo poeta epico – tradizionalmente identificato con Clemente, *eruditissimus et suauissimus poetarum* (Apul. *flor.* 7)[23] – citati nel sesto *excerptum* dei *Florida* apuleiani:

---

[16] Schenkl 1897, 275.

[17] Schenkl 1897, 275.

[18] Recano invece *Liziam R* (= Reims, Bibliothèque municipale, Ms. 377 [E. 320], *saec.* IX$^{3\text{-}4/4}$), *Ligiam V'* (= Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Ms. 1010, *saec.* XI).

[19] Schenkl 1897, 273.

[20] Sul Gange come fiume paradisiaco cfr. Darian 1977; Darian 2001, 180-181.

[21] Schenkl 1897, 273.

[22] Cfr. Isid. *etym.* 13,21,8: *Ganges fluuius, quem Phison sancta Scriptura cognominat, exiens de Paradiso, pergit ad Indiae regiones. Dictus autem Phison, id est caterua, quia decem fluminibus magnis sibi adiunctis inpletur et efficitur unus; Ganges autem uocatus a rege Gangaro Indiae* (Gasparotto 2004, 136; 138, n. 277).

[23] Helm 1959, 8.

> eois regnator aquis in flumina centum
> discurrit, centum ualles illi oraque centum,
> oceanique fretis centeno iungitur amni[24].

Vista l'abbondanza delle foci attribuite a questo fiume, e forse anche alla luce della nota e assai antica dottrina relativa alla circolazione sotterranea delle acque abissali[25], il presule potrebbe qui effettivamente alludere allo scorrere del Fison-Gange in una regione dell'Asia minore; si tratterebbe però non della Lidia, bensì della Licia, territorio attraversato dal Γάγης/*Gages*, celebre per la presenza del λίθος γαγάτης[26] e noto almeno a Dioscoride (*mat. med*. 5,128,2: γεννᾶται δὲ ἐν Λυκίᾳ εὑρισκόμενος κατά τινος ποταμοῦ ἔκρυσιν εἰς τὴν θάλασσαν ἐκχεομένου· καλεῖται δὲ ὁ τόπος Γάγαι[27]), Plinio il Vecchio (*nat*. 36,34,141: *Gagates lapis nomen habet loci et amnis Gagis Lyciae*[28]), gli scolî ai *Theriakà* di Nicandro (*sch. Nic*. 37a-37b: ὀνομάζουσι δ' αὐτὴν καὶ γαγάτην λίθον, ἀπὸ Γάγου τοῦ πλησίου ποταμοῦ[29]) e Oribasio (*coll. med*. 13,Λ,7: γεννᾶται δ' ἐν Λυκίᾳ, εὑρισκόμενος κατά τινος ποταμοῦ ἔκρυσιν εἰς θάλασσαν ἐκχεομένου· καλεῖται δ' ὁ ποταμὸς Γάγης[30]). Come dimostrano almeno le tradizioni manoscritte di Plinio e Nicandro[31], a tale

---

[24] Blänsdorf 2011[4], 365.

[25] Cfr. soprattutto Aug. g*en. ad litt*. 8,7,14: *an eo mouebimur, quod de his fluminibus dicitur aliorum esse fontes notos, aliorum autem prorsus incognitos et ideo non posse accipi ad litteram, quod ex uno paradisi flumine diuiduntur? Cum potius credendum sit, quoniam locus ipse paradisi a cognitione hominum est remotissimus, inde quattuor aquarum partes diuidi, sicut fidelissima scriptura testatur, sed ea flumina, quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi isse sub terras et post tractus prolixarum regionum locis aliis erupisse, ubi tamquam in suis fontibus nota esse perhibentur. Nam hoc solere nonnullas aquas facere, quis ignorat?* (Zycha 1894, 241-242); Isid. *etym*. 13,20,1: *nam omnes aquae, siue torrentes, per occultas uenas ad matricem abyssum reuertuntur* (Gasparotto 2004, 124).

[26] Onur 2011, 103-118.

[27] Wellmann 1914, 96.

[28] André-Bloch-Rouveret 1981, 98.

[29] Crugnola 1971, 49.

[30] Raeder 1929, 170.

[31] Nel testo di Plinio, *Ganges* è lezione di *a* (= Wien, Österreichische Nationalbibliothek 9-10, a. 1102-1126); gli scolî a Nicandro portano nel testo Γάγγης in *G* (= Göttingen, Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, Philol. 29, *saec*. XIII) e nella famiglia β, formata dai codici *K* (= Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 305, *saec*. XIII), *R* (= Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 56, *saec*. XV), *p* (= Paris, Bibliothèque Nationale de France, gr. 2403, *saec*. XIII-XIV) e *v* (= Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Marc. gr. 477, *saec*. XV).

fiume era possibile riferirsi anche con il nome Γάγγης/*Ganges*: senza necessariamente ipotizzare che Ambrogio confondesse i due corsi d'acqua, egli potrebbe così segnalare la presenza di un fiume appellato *Ga(n)ges* in Licia, dando in tal modo prova della frequentazione delle sponde del Fison-Gange da parte di diversi popoli e contribuendo con ciò a illustrare il significato dell'etimo ebraico *oris mutatio*, sostanziandone il significato allegorico con un'allusione alla molteplicità delle foci tradizionalmente attribuite a quel fiume.

2. Ambr. *parad.* 5,29[32]:

discamus igitur quia ubi lignum uitae ibi etiam lignum scientiae boni et mali produxerit deus. habes enim quia produxit lignum uitae <ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου>, hoc est in medio paradiso. ait ………… enim intelligitur quod in medio produxerit. ergo in medio paradiso et uita erat et causa mortis.

quia *SBP'V'* quod *M, om. cet.* || ubi] ibi *MSBP'* || ibi *scripsi* ubi *libri* || ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου *add. Erasmus* || paradiso *P* (i *s.* o), paradisi *C', quod fort. praeferendum.* || *post paradiso haec leguntur in libris:* ait ΓeNUCAPOieNUS enim *P (prima littera Graeca incerta, sed maxime similis Graeco* Γ*; C* m^2 *mutauit in* G *ac simul inseruit illud* i *post* O*)* ait TENNYCAPOeHVS enim *P" (prima littera Graeca utrum* Γ *an* T *sit ambigas)* ait JENUCAPOeNUS enim *V (prima littera post* ait *incerta)* ait ieNUCAPOCNUS apud nos enim *C* apoenos enim *R (*ud m^2 *s.* oe*) P' (in quo post* intelligitur *add.* inamoenos*) V'* .oenas *(*o *s.* a*)* enim inamoenos *M* apud nos enim *SB* apoenos enim inamoenos *μ* ait έν μέσόυρόενύς Apud nos enim *α. uerba post* paradiso *usque ad* produxerit *om. C'. fort. in scriptura lacunosa latet tale quid* ait ἐγέννησε <καὶ τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ> πονηροῦ; his enim*; ceterum confer praefationem.*

Già l'insolita ampiezza dell'apparato è rivelatrice della problematicità della corruttela che deve aver investito questo passo, certo il più tormentato dell'intero *De paradiso*: lo stesso Karl Schenkl confessava di aver riversato invano molta fatica nel tentativo di sanarne i guasti[33], provocati *in primis* dal travisamento delle parole greche comprese fra *ait* ed *enim*. Secondo l'editore austriaco, Ambrogio si troverebbe qui a trattare un argomento già affrontato dal suo modello Filone (*leg. all.* 1,18), chiedendosi cioè se le parole ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου di *Gen.* 2,9 siano da riferire soltanto all'albero

[32] Schenkl 1897, 285.

[33] Schenkl 1897, LVI: «Ex locis corruptis unum tangam, in quo sanando multum laborem frustra consumpsi». Si osservi che nel passo l'editore austriaco ha accolto – mi pare necessariamente – il *quia* di quattro codici (*quod* di *M* risulta invece illeggibile) e ripristinato la correlazione fra gli avverbi nella forma *ubi … ibi*.

della vita o anche a quello della conoscenza del bene e del male[34]; a differenza di Filone, che avrebbe esposto la questione «subtiliter ut solet[35]», Ambrogio si sarebbe tuttavia accontentato di una spiegazione assai più cursoria, limitandosi a respingere, più che confutare, il dubbio forse fatto proprio da Apelle sull'effettiva giustizia di un dio capace di collocare nel paradiso la futura causa della morte dell'uomo[36].

A uno sguardo più attento, il contenuto dei passi di Filone e Ambrogio appare tuttavia per più di un aspetto divergente: l'Alessandrino infatti si preoccupa di chiarire perché la Scrittura, dopo aver reso esplicita la collocazione dell'albero della vita, non si comporti allo stesso modo riguardo all'albero della conoscenza del bene e del male, e conclude affermando che quest'ultimo deve trovarsi al contempo dentro e fuori il giardino, rispettivamente 'secondo la sostanza' e 'secondo la potenza' (*leg. all.* 1,18,60: τοῦτο μὲν οὖν ῥητῶς φησιν ὅτι ἐστὶν ἐν μέσῳ τῷ παραδείσῳ · τὸ δὲ ἕτερον ξύλον, τὸ τοῦ γιγνώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν, οὐ δεδήλωκεν οὔτε εἰ ἐντὸς οὔτε εἰ ἐκτός ἐστι τοῦ παραδείσου, ἀλλ' εἰπὼν οὕτως "καὶ τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ" εὐθὺς ἡσύχασεν οὐ δηλώσας ὅπου τετύχηκεν ὄν, ἵνα μὴ ὁ φυσιολογίας ἀμύητος τὸν ὄντα τῆς ἐπιστήμης θαυμάζῃ. τί οὖν χρὴ λέγειν; ὅτι τὸ ξύλον τοῦτο καὶ ἐν τῷ παραδείσῳ ἐστὶ καὶ ἐκτὸς αὐτοῦ, οὐσίᾳ μὲν ἐν αὐτῷ, δυνάμει δὲ ἐκτός)[37]. Niente di tutto questo in Ambrogio: più che sul luogo in cui si trovava l'albero della conoscenza, mai messo in discussione, egli infatti si interroga sulla ragione che ha spinto Dio a collocarlo *in medio paradiso*.

Anche alla luce di queste precisazioni, e pur nella consapevolezza di non riuscire a risolvere interamente i problemi testuali della pagina ambrosiana, essa mi pare globalmente intelligibile con un minimo intervento sul testo tràdito, che consentirebbe fra l'altro di rinunciare all'integrazione del costrutto greco ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου, stampata da Erasmo nella sua fortunatissima edizione (Basileae 1527) e accolta in seguito da tutti gli

[34] Schenkl 1897, LVII: «Certum est ab Ambrosio hic eandem quae a Philone libri I sacr. legg. allegg. c. 18 […] proposita est quaestionem tractari, utrum in Genesis c. II u. 9 verba ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου ad utrumque membrum an ad prius solum referenda sint».

[35] Schenkl 1897, LVII.

[36] Schenkl 1897, LVII: «Etenim dum ille in ligno scientiae boni et mali vim et essentiam discernit, hic satis habet dubitationem illam fortasse ab Apelle renovatam potius reicere quam refutare».

[37] Cohn 1896, 76.

editori[38], ma comunque problematica, sia perché di essa si dovrebbe essere persa ogni traccia già nell'archetipo, sia soprattutto perché la frase *hoc est in medio paradiso* assumerebbe a questo punto la semplice funzione di traducente del corrispettivo greco, secondo una pratica estranea all'uso ambrosiano, che nel *De paradiso* non utilizza mai la versione della LXX per poi semplicemente volgerla in latino. All'*hoc est in medio paradiso* potrebbe essere attribuita un'altra funzione, epanalettica rispetto alla proposizione *ubi … produxerit deus*; la frase interposta, *habes enim quia produxit lignum uitae*, verrebbe così a costituire un inciso[39], volto a richiamare un dato di fatto già acquisito ed esplicito nella Scrittura, cioè a dire la collocazione al centro del giardino dell'albero della vita[40].

Resta il problema, invero assai spinoso, dell'integrazione dei corrotti *nomina Graeca* della frase successiva, senza dubbio attinti da *Gen*. 2,9. Sulla base della presunta vicinanza delle parole ἐγέννησε πονηροῦ rispetto alle lezioni testimoniate dai codici, Karl Schenkl – pur ammettendo di muoversi su un terreno incerto – riteneva che il passo fosse stato investito da una più vasta lacuna, proponendo di integrare ἐγέννησε <καὶ τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ> πονηροῦ, *his*[41]. La proposta, tuttavia, mi pare molto onerosa, e non tiene peraltro conto del fatto che è ἐξανέτειλεν, e non ἐγέννησε, il verbo utilizzato dalla LXX in *Gen*. 2,9[42]. La pressoché totale

[38] Schenkl 1897, LVII: «Quam ob rem Erasmo, qui in uersu 8 post 'uitae' ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου inseruit, adsentior, cum haec verba Graeca a librario facillime omitti potuerint et ea quae sequuntur 'hoc est in medio paradiso' tale supplementum flagitare videantur».

[39] A uno degli anonimi Referee della rivista, che ringrazio per l'attenzione riservata al mio lavoro, devo l'ipotesi alternativa secondo cui l'*hoc est* potrebbe rappresentare il residuo di una glossa; se così fosse, il testo dell'inciso sarebbe da ricostruire nella forma: *habes enim quia produxit lignum uitae in medio paradiso*.

[40] Per *habeo = scire*, *notum habere* cfr. *ThlL*, 6,3, 2435,84 - 2436,2; 2437,52-53; 2437,83 - 2438,2.

[41] Schenkl 1897, LVII: «Atque re vera in codicibus verbum 'ait' excipiunt litterae aliquot, quibus verba Graeca hoc loco posita fuisse indicatur, sed tam obscurae, ut quid olim scriptum fuerit vix divinando eruere liceat. Tamen, nisi fallor, in his litteris verba 'ἐγέννησε πονηροῦ *his*' latere videntur. Atque ἐγέννησε sane respondet ei quod mox sequitur 'produxerit'. Quae si vera sunt, hunc locum lacuna adfectum atque scribendum esse conicias: *ait* (fortasse *mox* vel *porro* addendum est) ἐγέννησε <καὶ τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ> πονηροῦ; *his enim* … Sed cum quam incertum hoc commentum sit ipse intellegam, nihil aliud restat nisi ut sagacioribus hunc locum examinandum atque emendandum relinquam».

[42] Wevers 1974, 84-85.

inintelligibilità delle parole greche presenti nei codici suggerisce di agire con cautela, segnando il passo fra *cruces*; a meno di non ipotizzare una più ampia corruttela a livello d'archetipo[43], mi pare tuttavia che l'ipotesi più plausibile dal punto di vista del senso, e al contempo non del tutto inconcepibile da quello paleografico, quantomeno in riferimento al numero delle parole e ad alcuni tratti dei loro caratteri[44], sia quella di integrare καλοῦ καὶ πονηροῦ: il motivo della collocazione del secondo albero nel mezzo del giardino risiederebbe dunque nella sua stessa natura, coerentemente con quanto affermato da Ambrogio nel prosieguo del trattato. La spiegazione ambrosiana proseguirà infatti nei successivi paragrafi affermando che l'albero della conoscenza non fu collocato invano nel paradiso, poiché esso nuoce non a tutti gli uomini, ma – come del resto molte altre cose – solo a chi non sappia usarne (Ambr. *parad.* 7,37: *item accipe: non frustra lignum*

---

[43] Se il passo fosse effettivamente gravato da una corruttela già a livello dell'archetipo, avrebbe ragione uno degli anonimi Referee a ipotizzare una redazione originaria del tipo: *Ait* <τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν μέσῳ τῷ παραδείσῳ καὶ τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν> καλοῦ καὶ πονηροῦ*, enim intelligitur quod in medio produxerit. ergo in medio paradiso et uita erat et causa mortis*, che renderebbe conto in maniera più esplicita della collocazione al centro dell'Eden dell'albero della conoscenza del bene e del male a fianco di quello della vita.

[44] Si è creduto opportuno un nuovo esame del testo dei principali codici del *De paradiso*; si avverte che il codice *C* risulta nel momento in cui si scrive impossibile da consultare, a causa del trasferimento dalla biblioteca di Ginevra del fondo 'Comites latentes'. Al f. 255v del più antico testimone di questa sezione del trattato, *P*, differentemente da Schenkl leggo: *ait* L̅E̅N̅Ụ̅G̅A̅ ·P̅O̅· łENUS; strettamente dipendenti da *P* appaiono le lezioni degli altri rappresentanti della famiglia Π, in particolare *V* (fol. 91v: *ait* IENUCA POENUS) e *P*" (= Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 1719, *saec.* XI^{ex} – XII^{in}, fol. 146r: *ait* L̅E̅N̅ N̅V̅C̅A̅·P̅O̅E̅Ḥ̅V̅S̅). Mi pare perciò verosimile ipotizzare che la famiglia Π recasse in questo punto tre parole in caratteri greci (certamente già fraintese a livello del subarchetipo), per una possibile lunghezza di circa una dozzina di caratteri. Il già citato codice *R*, il più antico rappresentante noto a Schenkl della famiglia N (Schenkl 1897, LIIII), offre invece un testo del tutto diverso, *apoenos*, corretto *super lineam* da una mano leggermente posteriore in *apud poenos* (fol. 41r); questo doveva essere il testo – già del tutto corrotto – del subarchetipo della famiglia N, che poi si tentò di razionalizzare fornendo una sorta di "traduzione" latina della lezione, come traspare dalle testimonianze del già citato codice *M* (fol. 192r: *<p>oenas enim inamoenos intelligitur*; il testo è tuttavia difficilmente leggibile a causa di una macchia) e di *P*' (= Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 11624, *saec.* XI$^{2/4}$, fol. 43r: *a poenos enim intelligitur inamoenos*).

scientiae boni et mali productum est in medio paradiso, et si cuicumque homini productum esset, superflua interdictio [...] *nam si multa discutias, complura repperies et plane innumera, quae ei qui uti nesciat possint nocere*[45]): la morte non deriva dunque dalla natura dell'albero, che invero è buona, dal momento che anche Dio conosce il bene e il male (Ambr. *parad.* 7,30: *bonum autem est operatorium cognitionis boni et mali lignum, quandoquidem et deus bonum et malum nouit*[46]), quanto dalla disobbedienza al comando divino, cui i Progenitori avrebbero dovuto mantenersi fedeli (Ambr. *parad.* 7,32: *et ideo si uim nesciebat boni et mali, tamen quia tantorum auctor dixerat de ligno scientiae boni et mali non esset gustandum, fidem praeceptori seruare debuerat; non enim ab eo peritia, sed fides exigebatur*[47]).

Propongo quindi di leggere e intendere così il passo:

discamus igitur quia ubi lignum uitae, ibi etiam lignum scientiae boni et mali produxerit deus – habes enim quia produxit lignum uitae –, hoc est in medio paradiso: ait † καλοῦ καὶ πονηροῦ †, enim intelligitur quod in medio produxerit. ergo in medio paradiso et uita erat, et causa mortis.

Apprendiamo dunque perché Dio abbia fatto nascere anche l'albero della conoscenza del bene e del male là dov'era quello della vita – sai infatti che (vi) creò l'albero della vita –, cioè nel mezzo del paradiso: dice † "del bene e del male" †, infatti si comprende che l'abbia creato nel mezzo. Nel mezzo del paradiso vi erano così sia la vita che la causa della morte.

Bibliografia:

Alexandre 1988 = M. Alexandre, *Le commencement du Livre: Genèse I–V. La version grecque de la Septante et sa réception*, Paris 1988.

André-Bloch-Rouveret 1981 = J. André (ed.) - R. Bloch (trad.) - A. Rouveret (comm.), *Pline l'Ancien, Histoire naturelle livre XXXVI*, Paris 1981.

Blänsdorf 2011[4] = J. Blänsdorf (ed.), *Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum, praeter Enni Annales et Ciceronis Germanicique Aratea*, Berlin - New York 2011[4].

Cohn 1896 = L. Cohn (ed.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt,* 1, Berolini 1896 (rist. 1962).

Crugnola 1971 = A. Crugnola (ed.), *Scholia in Nicandri Theriaka cum glossis*, Milano-Varese 1971.

Darian 1977 = S. G. Darian, *The Ganges and the rivers of Eden*, «Asiatische Studien» 31, 1977, 42-54.

[45] Schenkl 1897, 293.
[46] Schenkl 1897, 287.
[47] Schenkl 1897, 289.

Darian 2001 = S. G. Darian, *The Ganges in Myth and History*, Delhi 2001 (ed. or. 1978).

de Lagarde 1959 = P. de Lagarde (ed.), S. *Hieronymi presbyteri Hebraicae quaestiones in libro Geneseos*, in *S. Hieronymi presbyteri opera*, Pars I, *Opera* exegetica, 1, Hebraicae *quaestiones in libro Geneseos, Liber interpretationis Hebraicorum nominum, Commentarioli in Psalmos, Commentarius in Ecclesiasten* (*CCSL* 72), Turnholti 1959, 1-56.

Ferrari 1976 = M. Ferrari, *"Recensiones" milanesi tardo-antiche, carolingie, basso-medievali delle opere di sant'Ambrogio*, in G. Lazzati (ed.), *Ambrosius episcopus*, Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano 2-7 dicembre 1974, 2 voll. (*Studia Patristica Mediolanensia*, 6-7), Milano 1976, 1, 35-102.

Fischer 1951-1954 = B. Fischer (ed.), *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron*, 2, *Genesis*, Freiburg 1951-1954.

Gasparotto 2004 = G. Gasparotto (ed.), *Isidoro di Siviglia, Etimologie,* libro XIII, *De mundo et partibus*, Paris 2004.

Helm 1959 = R. Helm (ed.), *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt*, 2,2, *Florida*, Stutgardiae-Lipsiae 1959 (rist. 1993).

Lubian c. d. p. = F. Lubian, *CPL 124. Ambrosii De paradiso*, in C. Gerzaguet (ed.), *Traditio Patrum. Scriptores Italiae* (*CC TraPat* 3), Turnhout, c. d. p.

Mercier 1979 = C. Mercier (ed.), *Philon d'Alexandrie, Quaestiones et solutiones in Genesim I et II e uersione armeniaca* (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 34[A]), Paris 1979.

Niese 1888 = B. Niese (ed.), *Flavii Iosephi* opera, 1, *Antiquitatum Iudaicarum libri 1-5*, Berolini 1888 (rist. 1955).

Onur 2011 = F. Onur, *Gagates*: θαυμάσιος λίθος, «Adalyia» 14, 2011, 103-118.

Petschenig 1999² = M. Petschenig (ed.), *Sancti Ambrosii opera pars sexta: Explanatio psalmorum XII* (*CSEL* 64), editio altera supplementis aucta curante M. Zelzer, Vindobonae-Lipsiae 1999².

Pizzolato 1978 = L. F. Pizzolato, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio* (*SPM* 9), Milano 1978.

Raeder 1929 = I. Raeder (ed.), *Oribasii Collectionum medicarum reliquiae,* 2, *Libri IX-XVI* (*CMG* VI 1,2), Lipsiae-Berolini 1929 (rist. 1964).

Savon 1977 = H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, 2 voll., Paris 1977.

Schenkl 1897 = K. Schenkl (ed.), *Sancti Ambrosii opera pars prima, qua continentur libri Exameron, De paradiso, De Cain et Abel, De Noe, De Abraham, De Isaac, De bono mortis* (*CSEL* 32/1), Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1897.

Siniscalco 1984 = P. Siniscalco (cur.), *Sant'Ambrogio, Opere esegetiche*, 2,1, *Il paradiso terrestre, Caino e Abele* (*SAEMO* 2/1), Milano-Roma 1984.

Thiel 1973 = M. Thiel, *Grundlagen und Gestalt der Hebräischkenntnisse des frühen Mittelalters*, Spoleto 1973.

Wellmann 1914 = M. Wellmann (ed.), *Pedanii Dioscuridis Anazarbei De materia medica libri quinque*, volumen III, quo continentur liber V, Crateuae Sextii Nigri fragmenta, Dioscuridis liber de simplicibus, Berolini 1914 (rist. 1958).
Wevers 1974 = J. W. Wevers (ed.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, 1, *Genesis*, Göttingen 1974.
Zycha 1894 = I. Zycha (ed.), *Sancti Aureli Augustini De Genesi ad litteram libri duodecim, Eiusdem libri capitula, De Genesi ad litteram imperfectus liber, Locutionum in Heptateuchum libri septem* (*CSEL* 28/3/1), Pragae -Vindobonae - Lipsiae 1894.

Abstract: The present note provides two textual contributions to Ambrose's *De paradiso*. At 3,15, the author proposes to interpret as a gloss the relative clause *Phison, qui secundum Hebraeos Pheoyson dicitur*, and to emend the transmitted *Lydia* into *Lycia*, in order to better explicate the presence in that region of the river *Phison-Ganges*. At 5,29, a different punctuation clarifies Ambrose's reference to the collocation of the tree of the knowledge of good and evil, allowing to dismiss Erasmus' conjectural integration ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου. The corrupt *nomina Graeca* of the following sentence have to be placed between *cruces*, but one hypothesis on the possible original reading is also suggested.

Francesco Lubian
francesco.lubian@unipd.it

Un moderno falso origeniano:
sull'attribuzione e sui testimoni di Or. *fr.* 241-242 Rauer (90-91 Crouzel-Fournier-Périchon) *in Lc.*[*]

GIANMARIO CATTANEO

1. In due fondamentali saggi sulla metodologia da adottare nell'edizione delle catene esegetiche greche, Sandro Leanza[1] enuclea i problemi che l'editore delle catene ai testi sacri si trova costantemente ad affrontare[2]. Tra questi, uno dei principali concerne l'attribuzione dei frammenti[3], e, a tal proposito, Leanza mostra come la corretta identificazione dell'autore di un frammento sia talvolta resa difficoltosa da arbitrarie attribuzioni che un copista potrebbe aver operato ad un certo stadio della tradizione manoscritta[4].

In questo contributo mi occuperò di un caso particolare che può essere ricondotto alla fattispecie analizzata da Leanza, con questa differenza: discuterò di due frammenti greci la cui errata attribuzione ad Origene[5] non è tanto da imputare ai copisti medievali, quanto ad una imprecisa lettura di un manoscritto da parte dell'editore moderno[6]. Si tratta di due

---

[*] Questo contributo è debitore di numerosi suggerimenti e correzioni da parte della prof.ssa Clementina Mazzucco: a lei va il mio più sentito ringraziamento. Ringrazio anche i referee di «Commentaria Classica» per le loro preziose indicazioni. Per uniformità, le Sacre Scritture e le opere degli autori cristiani sono abbreviate secondo Lampe 1961, eccetto i frammenti di Apollinare editi da Reuss 1984, indicati come *fr.* Reuss *in Lc.*, e quelli editi da Mühlenberg 1975, indicati come *fr.* Mühlenberg *in Ps.* Tutte le traduzioni dal greco all'italiano sono mie, eccetto dove altrimenti specificato.

[1] Leanza 1989; Leanza 1997. A proposito degli studi di Leanza sui testi catenari e la sua particolare attenzione alla metodologia si vedano Curti 1999 e Nazzaro 2019.

[2] Sulle catene greche e i problemi editoriali che esse comportano si vedano anche Devreesse 1928, Dorival 1984, Dorival 1985, Leanza 1995, Barbàra-Curti 2000, e la recente messa a punto di Barbàra 2020b.

[3] Leanza 1989, 250-261.

[4] Leanza 1989, 254-255.

[5] Sui frammenti origeniani nelle catene esegetiche si veda il quadro tracciato recentemente da Bossina 2015. Su problemi relativi la loro autenticità si rimanda a Leanza 1980.

[6] Leanza 1989, 256: «In questa serie di trappole e tranelli, l'editore corre gli

«Commentaria Classica» 7, 2020, 149-167. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543100

frammenti pubblicati da Max Rauer in appendice all'edizione critica delle *Omelie* origeniane sul vangelo di Luca nella traduzione di Girolamo[7], ovvero Or. *fr.* 241-242 Rauer (90-91 Crouzel-Fournier-Périchon) *in Lc.*[8]

I frammenti in questione riguardano un episodio narrato dai vangeli sinottici (Mt. 22,23-33; Mc. 12,18-27; Lc. 20,27-40), ovvero il dibattito tra Gesù e i sadducei a proposito della risurrezione. Nei tre vangeli i sadducei, i quali non credevano nella risurrezione, chiedono a Gesù di chi sarà moglie dopo la risurrezione la donna che ha sposato sette fratelli uno dopo l'altro, rimanendo vedova di ognuno di loro prima di morire anch'ella. Gesù risponde dicendo che coloro che saranno degni della risurrezione non prenderanno né moglie né marito; per dimostrare che alla fine dei tempi ci sarà la risurrezione dei morti, il Signore cita le parole che il roveto ardente rivolse a Mosè in Ex. 3,6: «Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe»[9], in quanto Mosè sapeva che Dio Padre non è un Dio dei morti, ma il Dio dei viventi.

Il merito di aver messo in discussione l'autenticità dei due frammenti catenari attribuiti ad Origene va ad Emanuela Prinzivalli, la quale nel suo saggio *Origene e lo strano caso dell'Omelia 39 su Luca* ha dedicato una sezione a *Una questione a latere: due frammenti erroneamente attribuiti ad Origene*[10]. In questo denso capitolo Prinzivalli enumera una serie di motivi per cui i due frammenti non devono essere attribuiti né ad un'opera esegetica di Origene sul vangelo di Luca[11] né, tantomeno, ad Origene. In-

---

stessi pericoli di sbagliare, gli stessi rischi di fraintendere il significato di un lemma, che hanno già corso nel prosieguo dei secoli i vari amanuensi. Di più egli dovrebbe correggere i loro errori».

[7] Le *Omelie* sono edite in Rauer 1959, edizione poi ristampata con traduzione francese in Crouzel-Fournier-Périchon 1962. Su questa serie di *Omelie* si veda la voce *Luca* di Gianotto 2000, con indicazione della bibliografia precedente, e i saggi raccolti in Maritano-Dal Covolo 2011.

[8] Dopo Rauer 1930, 226-227, l'edizione di riferimento dei frammenti è quella di Rauer 1959, 330, poi ristampata in Crouzel-Fournier-Périchon 1962, 546-547.

[9] Trad. CEI 2008.

[10] Prinzivalli 2019, 213-215.

[11] A questo è collegato un errore in cui possono incorrere gli editori dei frammenti catenistici, e che è ben messo in luce sempre da Leanza 1989, 261: «Alcune erronee o mancate identificazioni di scolî si debbono al diffuso pregiudizio, cui s'è già accennato, che i catenisti, compilando interpretazioni su un determinato libro biblico, attingessero esclusivamente e necessariamente ad opere specificamente dedicate a quel libro, quasi non fossero liberi di attingere da qualunque altra opera».

nanzitutto, secondo Rauer e Crouzel-Fournier-Périchon i due frammenti si dovrebbero riferire a Lc. 20, 36: οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται, ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν, καὶ υἱοί εἰσιν θεοῦ, τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες, «infatti non possono più morire, perché sono uguali agli angeli e, poiché sono figli della risurrezione, sono figli di Dio»[12], ma la studiosa osserva che essi sono invero incentrati sull'illustrazione di Mt. 22,30[13]: ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσιν, «sono come angeli nel cielo».

Per quanto riguarda il contenuto, nel primo frammento l'autore afferma che, dicendo che gli uomini saranno come angeli in cielo, Gesù non vuole affermare che dopo la risurrezione gli uomini saranno in cielo, ma che saranno come gli angeli celesti: cioè, così come il numero degli angeli non cresce per generazione, ma è fisso a partire dalla loro creazione, allo stesso modo il numero di coloro che saranno risuscitati sarà fisso e non crescerà. Nel secondo escerto si dice che, mentre i marcioniti e i valentiniani ritenevano che la risposta di Gesù ai sadducei riguardasse solo le anime, in verità Gesù voleva riferirsi alla risurrezione dei corpi. Infatti, la risurrezione avviene solo quando l'anima si unisce al corpo, a formare una cosa sola: senza il corpo, l'anima rimane inerte e deprivata di ciò che è proprio della vita.

A questo proposito Prinzivalli sostiene: «Chiunque conosca, anche sommariamente, Origene, sa che nessuno dei due frammenti rispecchia il suo pensiero. Il primo presenta una visione escatologica assolutamente inaccettabile per l'Alessandrino, in quanto prospetta la terra come sede definitiva dei risorti; il secondo, poi, manifesta un'antropologia opposta a quella di Origene, il quale, alla maniera platonica, identifica l'uomo con la sua anima e non potrebbe mai concepire che l'anima, nell'*interim* (il periodo intermedio tra la morte fisica e la risurrezione), si trovi in una condizione depotenziata»[14].

Inoltre, la studiosa afferma: «Entrambi i frammenti 90 e 91 sono attribuiti anche ad Apollinare[15]: nulla osta, in mancanza di altri riscontri, a questa attribuzione, in quanto il poco materiale superstite di questo ese-

---

[12] Trad. CEI 2008.

[13] Prinzivalli 2019, 214. In verità, come vedremo in seguito, questi testi furono utilizzati dai compilatori delle catene anche a commento di Mt. 22,23-33 e Mc. 12,18-26.

[14] Prinzivalli 2019, 214-215.

[15] A proposito dei testimoni che attribuiscono i frammenti ad Apollinare, si veda *infra*, oltre a Rauer 1959, 330 (che però, come vedremo, non riporta tutti i testimoni dei due frammenti).

geta grande e sfortunato rivela un pensiero antropologico ed escatologico con essi compatibile»[16].

2. Nel suo saggio Prinzivalli ha messo in luce le debolezze dell'edizione di Rauer, ma ora è interessante analizzare se tale proposta può essere avallata anche dalla tradizione manoscritta delle catene e dei commenti al vangelo di Luca[17]. Il *fr.* 241 Rauer (90 Crouzel-Fournier-Périchon) è edito da Rauer in questo modo (al testo faccio seguire l'apparato critico e la mia traduzione):

Τὸ "ὡς ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἐν οὐρανῷ" [Mt. 22,30] <φησιν>, οὐχ ὅτι τοὺς ἀνθρώπους ἔσεσθαι ἐν οὐρανῷ λέγει, ἀλλ' ὡς τοὺς οὐρανίους ἀγγέλους, καθὰ δὴ καὶ Μᾶρκος ἔφρασε λέγων· "ἀλλ' εἰσὶν ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς" [Mc. 12,25]· ὥσπερ γὰρ τὸ ἀγγελικὸν πλῆθος πολὺ μὲν ὄν, οὐ μὴν ἐκ γενέσεως αὐξηθέν, ἀλλ' ἐκ δημιουργίας ὑπάρχον, οὕτω δὴ καὶ τὸ ἀνιστάμενον πλῆθος[18].

241 + ὅτι δὴ γεννήσεται – φυσιολογίας (nach kv: Ἀπολιναρίου) + 242 V*[19]   241 + ὅτι δὴ γενήσεται ἀνάστασις, worauf sich wohl das Lemma von D: Ἀπολιναρίου bezieht) dC.

L'espressione "come angeli di Dio in cielo" non significa che gli uomini saranno in cielo, ma come gli angeli celesti, secondo quanto anche Marco ha espresso dicendo: "ma sono come angeli nei cieli"; come infatti la moltitudine angelica è numerosa non perché cresce per generazione, ma lo è dalla creazione, così lo è anche la moltitudine dei risuscitati.

I *sigla* utilizzati da Rauer indicano rispettivamente: *V* il codice Paris, Bibliothèque Nationale de France, Suppl. gr. 612 (*CPG* C137.7 – codices singuli)[20]; *k* la catena al vangelo di Luca di Niceta di Eraclea (typus IV Karo-Lietzmann; typus C Reuss; *CPG* C135 – typus F)[21]; ν in questo caso al-

---

[16] Prinzivalli 2019, 215. Un approfondimento sul rapporto tra il contenuto di questi frammenti e la teologia apollinarista è contenuto *infra* nella sezione 6.

[17] Sulle catene greche al vangelo di Luca, oltre a CPG C130-138, si vedano Rauer 1959, XXXIV-LX, Reuss 1984, IX-XXXI, e più recentemente la panoramica fornita da Manafis 2020, 137-147.

[18] Rauer 1959, 330; si veda anche Crouzel-Fournier-Périchon 1962, 546-547.

[19] Rauer indica con l'asterisco i testimoni che contengono il frammento con attribuzione ad Origene.

[20] Si veda, su questo codice e questa catena, Rauer 1959, LIII e soprattutto Manafis 2020, 153-157, il quale ha dimostrato interessanti legami con il *codex Zacynthius* (*CPG* C137.3). Il manoscritto è disponibile online all'indirizzo https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b11004747q?rk=3476412;0.

[21] Oltre alle voci dei cataloghi menzionati, su questa catena si vedano soprattutto Sickenberger 1902; Rauer 1959, XLVI-L; Reuss 1984, XIII-XV.

cuni frammenti pubblicati da Angelo Mai nel *Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum tomus decimus*[22]; *C* il manoscritto Paris, Bibliothèque Nationale de France, Coisl. 20[23], che secondo Rauer è l'unico testimone della forma base del commento a Luca dello ps. Pietro di Laodicea[24] (typus II Karo-Lietzmann; typus B Reuss; *CPG* C132 – typus C)[25]; *d* la versione abbreviata del commento dello ps. Pietro[26]; *D* il codice Wien, Österreichische Nationalbibliothek, theol. gr. 117, che è uno dei principali testimoni di tale commento[27].

Secondo Rauer, da un'originale *Ur-katene* al vangelo di Luca deriverebbero i commentari contenuti in *V*, *k* e *C*, e da quello testimoniato in *C* dipenderebbe il commento *d*. Invece, secondo Joseph Reuss il rapporto tra *C* e *d* sarebbe da invertire, ovvero *C* conterrebbe una versione espansa della *Grundform* del commento dello ps. Pietro testimoniata dai codici *d*[28].

Da quanto si legge nell'apparato dei testimoni, secondo Rauer solamente il codice *V* attribuirebbe ad Origene il *fr.* 241 Rauer (90 Crouzel-Fournier-Périchon) *in Lc.* Inoltre, V conterrebbe di seguito un frammento anonimo[29] (attribuito ad Apollinare di Laodicea da *k*[30] e ν[31]) e Or. *fr.*

---

[22] Mai 1838. Rauer indica con lo stesso *siglum* l'edizione di Angelo Mai della catena di Niceta, pubblicata in Mai 1837, 626-724.

[23] Su questo codice si vedano Devreesse 1945, 16-17; Rauer 1959, XL. Il codice è disponibile online su https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b11000130h.

[24] Si veda a questo proposito Rauer 1959, XXIX-XL.

[25] Oltre alle voci dei cataloghi menzionati, su questa catena si vedano Rauer 1920; Rauer 1959, XXXIX-XLIV; Reuss 1984, XII-XIII.

[26] Rauer 1959, LVII.

[27] Su questo manoscritto si rimanda a Sickenberger 1901, 123-125; Rauer 1920, 8-13; Rauer 1959, XLI; Hunger 1984, 49-52.

[28] Reuss 1984, XIII, XVII. Reuss indica il Par. Coisl. 20 con il *siglum J* e la famiglia *d* come «erweiterte Grundform des typus B».

[29] Ovvero Apoll. *fr.* 11, 5-6 Reuss *in Lc.*, edito in Reuss 1984, 7.

[30] Nel principale testimone della catena di Niceta, ovvero il codice Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1611 (*K*), il frammento attribuito ad Apollinare si legge nella seconda colonna del f. 265r, insieme ad Or. *fr.* 242 Rauer (91 Crouzel-Fournier-Périchon) *in Lc.* I testi si leggono in quest'ordine: (lemma: ὠ^{ρι}) Or. *fr.* 242 Rauer (91 Crouzel-Fournier-Périchon) *in Lc.* + Or. *hom.* 39 *in Lc.*, 218, 10-219, 14 Rauer + (lemma ἀθαν^{α}) Ath. *ep. Aeg. Lyb.* 9, 4 + 9, 6 + 9, 3 + (lemma ἀπολιν) Apoll. *fr.* 11, 5-6 Reuss *in Lc.* (ὅτι μὲν τοι γενήσεται ἡ ἀνάστασις καὶ οὐκ ἀδύνατον τὸ πρᾶγμα τοῦτο ἐξ ἐπαγγελίας τοῦ θεοῦ συνίστησι καὶ οὐκ ἐκ φυσιολογίας) + (lemma κ^{υλλ}) Cyr. *fr. Lc. PG* 72,892.

242 Rauer (91 Crouzel-Fournier-Périchon)[32] *in Lc.* I tre frammenti si leggono senza soluzione di continuità al f. 283r del codice *V*, in corrispondenza di Lc. 20, 27-30. L'*excerptum* è separato dal precedente da uno spazio bianco di circa un rigo e si chiude con il classico segno di punteggiatura di fine pericope, costituito da due punti e una linea orizzontale[33]:

[Or. *fr.* 241 Rauer *in Lc.*] Τὸ "ὡς ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἐν οὐρανῷ" [Mt. 22,30] οὐχ ὅτι τοὺς ἀνθρώπους ἔσεσθαι ἐν οὐρανῷ λέγει, ἀλλ' ὡς τοὺς οὐρανίους ἀγγέλους, καθὰ δὴ καὶ Μάρκος ἔφρασε λέγων· "ἀλλ' εἰσὶν ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς" [Mc. 12,25]. Ὥσπερ γὰρ τὸ ἀγγελικὸν πλῆθος πολὺ μὲν ὄν, οὐ μὴν ἐκ γεννέσεως [*sic*] αὐξηθέν, ἀλλ' ἐκ δημιουργίας ὑπάρχον, οὕτω δὴ καὶ τὸ ἀνιστάμενον πλῆθος.

[Apoll. *fr.* 11,5-6 Reuss *in Lc.*] Ὅτι μὲν τοι γεννήσεται [*sic*] ἡ ἀνάστασις, καὶ οὐκ ἀδύνατον τὸ πρᾶγμα τοῦτο, ἐξ ἐπαγγελίας τοῦ θεοῦ συνίστησι, καὶ οὐκ ἐκ φυσιολογίας.

[Or. *fr.* 242 Rauer *in Lc.*] Ἴσμεν δέ ὅτι καὶ ὑπὲρ [πρὸς *k Rauer*] τὴν λέξιν ταύτην οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος καὶ Οὐαλεντίνου ἔτι μάχονται [διαμάχονται *k Rauer*] εἰς ψυχὰς ἀνάγοντες τὸν λόγον· ταύτα [ταύτας *k Rauer*] γὰρ ζῆν καὶ περὶ τούτων εἰρηκέναι τὸν κύριον ὡς τούτων ὄντος θεοῦ τοῦ θεοῦ. Οὐδέπω δὲ Σαδδουκαίοις περὶ ψυχῶν ἦν ἡ ἀντιλογία, ἀλλὰ περὶ σωμάτων, ὥστε περὶ τούτων ἡ ἀπόκρισις. Λέγεται δὲ τότε ἀνίστασθαι ὁ νεκρός, ὅτε μετὰ σώματος ἡ ψυχή, οὐχ ὡς ἐν τῷ μεταξὺ τῆς ψυχῆς διαλελυμένης, ἀλλ' ὡς ἀπρακτούσης καὶ τὰ τῆς ζωῆς ἴδια, ὅσα μετὰ σώματος, οὐκ ἐχούσης· ἓν γάρ τι τὸ συναμφότερόν ἐστιν ἄνθρωπος καὶ ἡ ζωὴ κοινῇ [κοινή *Rauer*], καὶ ἑκατέρων δεῖ πρὸς τὸ τὴν ἐκ θανάτου ζωὴν πάλιν συστῆναι[34].

[Or. *fr.* 241 Rauer *in Lc.*] L'espressione "come angeli di Dio in cielo" non significa che gli uomini saranno in cielo, ma come gli angeli celesti, secondo quanto anche Marco ha espresso dicendo: "ma sono come angeli nei cieli"; come infatti la moltitudine angelica è numerosa non perché cresce per generazione, ma lo è dalla creazione, così lo è anche la moltitudine dei risuscitati.

[Apoll. *fr.* 11,5-6 Reuss *in Lc.*] Mostra che ci sarà la risurrezione, e non è impossibile questo evento, per effetto di una promessa di Dio e non di scienza della natura.

---

[31] Mai 1838, 497: Ὅτι μὲν τοι γενήσεται ἡ ἀνάστασις, καὶ οὐκ ἀδύνατον τὸ πρᾶγμα, τοῦτο ἐξ ἐπαγγελίας τοῦ θεοῦ συνίστησι, καὶ οὐκ ἐκ φυσιολογίας.

[32] Il frammento è edito in Rauer 1930, 227; Rauer 1959, 330; Crouzel-Fournier-Périchon 1962, 546-547.

[33] Per chiarezza separerò i tre frammenti, anche se nel codice sono scritti di seguito.

[34] Paris, Bibliothèque Nationale de France, Suppl. gr. 612, f. 283r, con alcune mie annotazioni tra parentesi quadre.

[Or. *fr.* 242 Rauer *in Lc.*] Sappiamo che i seguaci di Marcione e Valentino ancora combattono anche contro questa espressione, portando il discorso sulle anime: (dicono che) sono esse a vivere e di loro il Signore ha detto che Dio è Dio di esse. La contestazione dei sadducei non era ancora incentrata sulle anime, ma sui corpi, e così la risposta (riguardava) questi. Si dice che il morto resuscita allorquando l'anima è con il corpo, non perché l'anima nel frattempo è dissolta, ma perché rimane inattiva e privata delle cose proprie della vita, che possiede con il corpo; infatti l'insieme di entrambi costituisce l'uomo e la vita comune, e c'è bisogno di entrambi perché si ricostituisca la vita dalla morte.

I restanti testimoni citati in apparato, ovvero i manoscritti della famiglia *d* e il codice *C*, contengono una versione rielaborata di Or. *fr.* 241 Rauer (90 Crouzel-Fournier-Périchon) *in Lc.*, senza lemmi marginali. Rauer osserva anche che in *d* e *C* la frase successiva inizia con ὅτι δὴ γενήσεται ἀνάστασις, ovvero nello stesso modo in cui inizia il frammento attribuito ad Apollinare in *k*[35]. In *C* i testi in questione si leggono al f. 333v:

"Ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν, καὶ υἱοί εἰσιν θεοῦ" [Lc. 20,36]· τὴν ἁγίοις ἀγγέλοις πρέπουσαν τελοῦντες λατρείαν. Ὁ δὲ Μάρκος "ὡς ἄγγελοι, φησί, τοῦ θεοῦ ἐν οὐρανῷ εἰσιν" [*sic*, *immo* Mt. 22,30]. Οὐχ ὅτι τοὺς ἀνθρώπους ἐν οὐρανῷ ἔσεσθαι λέγει, ἀλλ' ὡς τοὺς οὐρανίους ἀγγέλους. Ὥσπερ γὰρ τὸ ἀγγελικὸν πλῆθος πολὺ μὲν ὤν [*sic*], οὐ μὴν ἐκ γενέσεως δὲ αὐξηθέν, ἀλλ' ἐκ δημιουργίας ὑπάρχον, οὕτω δὴ καὶ τὸ ἀνιστάμενον πλῆθος. Ὅτι δὲ γενήσεται ἀνάστασις, τὸν Μωυσέα παρήγαγεν αὐτοῖς [Lc. 20,37], εὖ εἰδότα σαφῶς τῶν νεκρῶν τὴν ἀνάστασιν[36].

"Sono infatti uguali agli angeli, e sono figli di Dio": compiendo il culto che si addice ai santi angeli. Marco dice: "sono come angeli di Dio in cielo". Non dice che gli uomini saranno in cielo, ma come gli angeli celesti. Come infatti la moltitudine angelica è numerosa non perché cresce per generazione, ma lo è dalla creazione, così lo è anche la moltitudine dei risuscitati. (Come testimone) del fatto che ci sarà una risurrezione introdusse a loro Mosè, il quale bene e chiaramente conosceva la risurrezione dei morti.

Per quanto riguarda i testimoni di *d*[37], riporto il passo secondo il testimone Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 358[38], f. 519:

---

[35] Si veda la n. 30.

[36] Paris, Bibliothèque Nationale de France, Coisl. 20, f. 333v.

[37] Sui testimoni di questo commento si vedano Rauer 1930, 13-24; Rauer 1959, XLI-XLIII.

"Ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν, καὶ υἱοί εἰσιν θεοῦ" [Lc. 20,36]· τὴν ἁγίοις ἀγγέλοις πρέπουσαν τελοῦντες λατρείαν. Ὡς δὲ Μάρκος φησί· "ὡς ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἐν οὐρανῷ εἰσιν" [*sic*, *immo* Mt. 22, 30], οὐχ ὅτι τοὺς ἀνθρώπους ἐν οὐρανῷ ἔσεσθαι φησί, ἀλλ' ὡς τοὺς οὐρανίους ἀγγέλους ἔσεσθαι λέγει τοὺς ἀνθρώπους. Ὥσπερ γὰρ τὸ ἀγγελικὸν πλῆθος, πολὺ μὲν ὄν, οὐκ ἐκ γεννήσεως δὲ αὐξηθέν εἰς πληθὺν ἀμέτρητον γέγονεν, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς καὶ αὐτῆς τῆς δημιουργίας ἔχει τὸ ἄπειρον εἶναι τῷ θεῷ ἐν ἀριθμῷ, οὕτω δὴ καὶ τὸ ἀνιστάμενον πλῆθος. Ὅτι δὲ γενήσεται ἀνάστασις, τὸν Μωυσέα παράγει αὐτοῖς μάρτυρα [Lc. 20,37], σαφῶς εἰδότα τῶν νεκρῶν τὴν ἀνάστασιν[39].

"Sono infatti uguali agli angeli, e sono figli di Dio": compiendo il culto che si addice ai santi angeli. Il fatto che Marco dica: "sono come angeli di Dio in cielo" non significa che gli uomini saranno in cielo, ma che gli uomini saranno come gli angeli celesti. Come la moltitudine angelica, già numerosa, non è diventata una moltitudine smisurata crescendo per generazione, ma dal principio e dalla stessa creazione ha, grazie a Dio, la caratteristica di essere immensa per numero, così lo è anche la moltitudine dei risuscitati. Del fatto che ci sarà una risurrezione, adduce loro come testimone Mosè, il quale conosceva chiaramente la risurrezione dei morti.

Se quasi tutti i manoscritti di *d* non contengono nessun lemma in corrispondenza di questo passo, un'eccezione è rappresentata dal codice viennese *D*. Infatti, tale manoscritto è l'unico testimone della famiglia *d* a contenere alcuni lemmi marginali con l'indicazione del nome dell'autore: essi si trovano quasi esclusivamente nella sezione del manoscritto con il commento al vangelo di Luca (ff. 125v-190r) e sono stati vergati dalla stessa mano che ha copiato il testo[40].

Il passo si trova ai ff. 172r-v e, prima di ὡς δὲ Μάρκος φησί, il copista ha inserito un tratto obliquo che rimanda all'annotazione posta sul margine inferiore del f. 172r Ἀπολι^αρ. In *D* il testo con attribuzione ad Apollinare potrebbe terminare con τὸ ἀνιστάμενον πλῆθος o ὅτι δὲ γενήσεται ἀνάστασις, giacché al f. 172v, a margine di (γεν)ήσεται ἀνάστασις τὸν Μωυσέα παράγει αὐτοῖς μάρτυρα, il copista ha inserito la nota Κ^υ. Infatti la pericope che nel manoscritto *D* va da τὸν Μωυσέα παράγει e prosegue

---

[38] Il manoscritto è consultabile online all'indirizzo
https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.358.
Tra i numerosi testimoni di *d*, ho scelto questo manoscritto come modello giacché, insieme al Vind. theol. gr. 117, è quello prescelto da Reuss 1984 per il suo studio sui commenti a Luca.

[39] Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 358, f. 519.

[40] Si vedano a proposito Sickenberger 1901, 124; Rauer 1930, 9-11; Rauer 1959, XLI.

per alcune linee fino a ἀναβιώσονται corrisponde quasi perfettamente a Cyr. *fr. Lc. PG* 72,892[41].

Dal momento che ὅτι δὴ γενήσεται ἀνάστασις è il modo in cui inizia il frammento apollinariano in *k*, in apparato Rauer commenta «worauf sich wohl das Lemma von *D*: Ἀπολιναρίου bezieht», ovvero in *D* il lemma Ἀπολιναρίου forse si riferirebbe solo a ὅτι δὴ γενήσεται ἀνάστασις. Questa è un'ipotesi che Rauer propone per accordare la testimonianza di *D* con la sua ricostruzione, ma essa non corrisponde affatto con quanto si legge nel manoscritto, in cui l'intero passo da ὡς δὲ Μάρκος φησί fino a ὅτι δὲ γενήσεται ἀνάστασις è attribuito ad Apollinare

Prima di discutere dell'attribuzione di Or. *fr.* 241 Rauer (90 Crouzel-Fournier-Périchon) *in Lc.* in *V*, bisogna segnalare che Rauer ha proposto di integrare <φησιν> in Τὸ "ὡς ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἐν οὐρανῷ" <φησιν>, οὐχ ὅτι τοὺς ἀνθρώπους ἔσεσθαι ἐν οὐρανῷ λέγει, ἀλλ' ὡς τοὺς οὐρανίους ἀγγέλους, καθὰ δὴ καὶ Μᾶρκος ἔφρασε λέγων sulla scorta dei testimoni *dC*[42]. Tuttavia, mentre in *dC* il verbo φησί è necessario (Μάρκος […] φησί; Ὡς δὲ Μάρκος φησί), in *V* l'integrazione è superflua, giacché il soggetto di λέγει è Τὸ "ὡς ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἐν οὐρανῷ", e ὅτι τοὺς ἀνθρώπους ἔσεσθαι ἐν οὐρανῷ è una proposizione infinitiva oggettiva retta da λέγει e costruita con ὅτι pleonastico[43]. Del resto, questo è il modo in cui traducono il frammento gli editori francesi, nonostante accettino il testo greco proposto di Rauer[44]. Inoltre, rispetto all'edizione Rauer, bisogna correggere Μᾶρκος in Μάρκος, come si trova correttamente in *V*.

3. Alla luce dei dati presenti nell'apparato di Rauer, gli unici testimoni a contenere un lemma dovrebbero essere il codice *V* con attribuzione ad Origene e il codice *D* con attribuzione ad Apollinare. Tuttavia, consul-

---

[41] Tale frammento si legge dopo Apoll. *fr.* 11,5-6 Reuss in *Lc.* in *K*, ff. 265r-v: Παρήγαγε γὰρ αὐτοῖς καὶ Μωϋσέα εὖ εἰδότα τῶν νεκρῶν τὴν ἀνάστασιν· ἐν γὰρ τῇ βάτῳ, φησὶν, εἰσκεκόμικε λέγοντα Θεόν·Ἐγώ εἰμι ὁ Θεὸς Ἀβραὰμ, Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. Τίνων δὲ Θεὸς, εἰ μὴ ζήσονται κατ' ἐκείνους; Ἀλλ'ἔστι ζώντων Θεός· οὐκοῦν πάντη τε καὶ πάντως ἀναβιώσονται, τῆς πανσθενεστάτης δεξιᾶς ἀποφερούσης εἰς τοῦτο ἅπαντας τοὺς ἐπὶ τῆς γῆς. Sui frammenti cirilliani nelle catene a Luca si veda Sickenberger 1910.

[42] Rauer 1959, 330.

[43] Su cui si veda *LSJ*, ὅτι, II.2: «ὅ. is also used pleon. with the inf. and acc.».

[44] Crouzel-Fournier-Périchon 1962, 547: «L'expression "comme les anges de Dieu dans le ciel" ne signifie pas quel es hommes seront au ciel, mais qu'ils seront comme les anges célestes».

tando la riproduzione del manoscritto *V*, si può notare come il nome di Origene sia del tutto assente: non si trova né a testo né come lemma marginale, né in forma estesa né abbreviata.

Forse Rauer potrebbe aver frainteso il segno di rimando che si trova in corrispondenza del frammento, confondendolo con l'abbreviazione per Ὠριγένης: in verità, come segno di rimando viene usata l'abbreviazione solitamente impiegata dai copisti per ἥλιος[45], che viene utilizzata anche in altri fogli dello stesso manoscritto, come al f. 277v o al f. 289v. Un segno corrispondente dovrebbe trovarsi a testo, ma è assente: questo potrebbe dipendere dal fatto che il frammento si trova al f. 283r in corrispondenza di Lc. 20, 27-30, mentre Lc. 20, 36 (ovvero il versetto lucano cui il frammento si dovrebbe riferire) si legge al f. 283v.

D'altro canto, in *V* i frammenti attribuiti ad Origene vengono segnalati con la consueta abbreviazione costituita da ω e ρ incrociati, come ad esempio si può vedere al f. 261v, in cui Or. *fr.* 205 Rauer (82 Crouzel-Fournier-Périchon) *in Lc.* è inserito a commento di Lc. 13,21[46]. In questo caso, come segno di rimando si utilizza un *obelos,* presente sia a margine sia a testo.

Quindi, la tesi di Emanuela Prinzivalli a proposito dell'inautenticità di Or. *fr.* 241 Rauer (90 Crouzel-Fournier-Périchon) *in Lc.* trova piena conferma, giacché nessun codice tra quelli citati dall'editore tedesco contiene l'attribuzione di questo frammento ad Origene: di conseguenza, considerando solo l'apparato di Rauer, l'unica attribuzione rimarrebbe quella ad Apollinare del codice *D*.

C'è però un'ulteriore testimonianza a favore dell'attribuzione del testo ad Apollinare: essa proviene da un testimone manoscritto non considerato da Rauer, ovvero il codice Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. gr. 20 (*W*), unico testimone indipendente della catena a Luca *CPG* C134 – typus E (typus III Karo-Lietzmann; typus D Reuss)[47]. Il frammento si legge ai ff. 186r-v di *W*, e Joseph Reuss ha pubblicato questo testo nella sua raccolta di frammenti di Apollinare testimoniati dalle catene a Luca[48]. È importante sottolineare non solo che in *W* questo testo è attribuito ad Apollinare, ma anche che la sequenza di frammenti è identi-

---

[45] Si veda https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b11004747q/f295.

[46] Si veda https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b11004747q/f272.

[47] Su questa catena si vedano Sickenberger 1901, 59-69; Rauer 1959, LIII-LIV; Reuss 1984, xv. Sul manoscritto palatino rimando in particolare a Guida 2019, 46-50, con la bibliografia precedente.

[48] Reuss 1984, 7.

ca a quella testimoniata da *V* (Or. *fr.* 241 Rauer *in Lc.* + Apoll. *fr.* 11,5-6 Reuss *in Lc.* + Or. *fr.* 242 Rauer *in Lc.*). Inoltre così come *V*, anche in *W* il passo attribuito ad Apollinare è separato dal frammento precedente e da quello successivo da segni di interpunzione:

Ἀπολιν[αρ]·Τὸ “ὡς ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἐν οὐρανῷ” οὐχ ὅτι τοὺς ἀνθρώπους ἔσεσθαι ἐν οὐρανῷ δηλοῖ, ἀλλ’ ὡς τοὺς οὐρανίους ἀγγέλους, Ὁ γὰρ Μάρκος οὕτω φησίν· “ὡς ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ”. Ὅπερ γὰρ τὸ ἀγγελικὸν πλῆθος, πολὺ μὲν ὄν, οὐ μὴν ἐκ γεννήσεως αὐξηθέν, ἀλλ’ ἐκ δημιουργίας ὑπάρχον, ἄπειρόν ἐστιν, οὕτω καὶ τὸ ἀνιστάμενον πλῆθος τῶν ἀνθρώπων. Ὅτι δὲ τοι γενήσεται ἀνάστασις, καὶ οὐκ ἀδύνατον τὸ πρᾶγμα τοῦτο, ἐξ ἐπαγγελίας τοῦ θεοῦ δείκνυσι, καὶ οὐκ ἐκ φυσιολογίας. Ἴσμεν γὰρ ὅτι καὶ πρὸς τὴν λέξιν ταύτην οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος καὶ Οὐαλεντίνου ἔτι μάχονται εἰς ψυχὰς ἀνάγοντες τὸν λόγον· ταύτας γὰρ ζῆν καὶ περὶ τούτων εἰρηκέναι τὸν κύριον φασιν ὡς τούτων ὄντος θεοῦ τοῦ θεοῦ. Οὐ δήπου δὲ Σαδδουκαίοις περὶ ψυχῶν ἦν ἡ ἀντιλογία, ἀλλὰ περὶ σωμάτων, ὥστε περὶ τούτων ἡ ἀπόκρισις. Λέγεται δὲ τότε ἀνίστασθαι ὁ νεκρός, ὅταν μετὰ σώματος ἡ ψυχή, οὐχ ὡς τῆς ψυχῆς ἐν τῷ μεταξὺ διαλελυμένης, ἀλλ’ ὡς ἀπρακτούσης καὶ τὰ τῆς ζωῆς ἴδια, ὅσα μετὰ σώματος, οὐκ ἐχούσης· ἓν γάρ τι τὸ συναμφότερόν ἐστιν ἄνθρωπος καὶ ἡ ζωὴ κοινὴ καὶ ἐκ ἑκατέρου δεῖ πρὸς τὸ τὴν ἐκ θανάτου ζωὴν πάλιν συστῆναι[49].

Apollinare. L’espressione “come angeli di Dio in cielo” non significa che gli uomini saranno in cielo, ma come gli angeli celesti. Infatti Marco così dice: “come angeli in cielo”. Infatti la moltitudine angelica, già numerosa, è infinita non perché cresce per generazione, ma lo è dalla creazione, così lo è anche la moltitudine dei risuscitati. Mostra che ci sarà la risurrezione, e non è impossibile questo evento, per effetto di una promessa di Dio e non di scienza della natura. Sappiamo infatti che i seguaci di Marcione e Valentino ancora combattono anche contro questa espressione, portando il discorso sulle anime: (dicono che) sono esse a vivere e di loro il Signore ha detto che Dio è Dio di esse. La contestazione dei sadducei non era incentrata sulle anime, ma sui corpi, e così la risposta (riguardava) questi. Si dice che il morto resuscita allorquando l’anima è con il corpo, non perché l’anima nel frattempo è dissolta, ma perché rimane inattiva e privata delle cose proprie della vita, che possiede con il corpo; infatti l’insieme di entrambi costituisce l’uomo e la vita comune, e c’è bisogno di entrambi perché si ricostituisca la vita dalla morte.

4. La presenza del testimone *W* comporta due conseguenze. Innanzitutto, ci sono due manoscritti, ovvero *V* e *W*, che tramandano i tre frammenti isolati da Rauer senza interruzioni e separati con segni di interpun-

---

[49] Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. gr. 20, ff. 186r-v; Reuss 1984, 7.

zione dai frammenti precedenti e successivi: è perciò possibile che la proposta di Rauer di dividere il testo di *V* in tre escerti attribuibili rispettivamente a Origene, ad Apollinare e di nuovo a Origene non colga nel segno. Lo studioso tedesco sembra distinguere il testo di *V* perché in *k* Apoll. *fr.* 11, 5-6 Reuss *in Lc.* e Or. *fr.* 242 Rauer (91 Crouzel-Fournier-Périchon) *in Lc.* si presentano separati e attribuiti a due autori diversi. Inoltre, sulla base di *k* Rauer considera come apollinariano solo Apoll. *fr.* 11,5-6 Reuss *in Lc.* e, probabilmente, ipotizza che in *V* questo frammento si sia indebitamente introdotto tra gli altri due presunti frammenti origeniani.

Un altro commentario che tramanda i tre frammenti di seguito (con l'aggiunta di una frase di raccordo tra il secondo e il terzo) è il commento al vangelo di Marco di Vittore di Antiochia (typus I Karo-Lietzmann; recensio II Reuss; *CPG* C125.2)[50], anch'esso non considerato da Rauer per la sua edizione. Il passo è inserito a conclusione del commento di Mc. 12,18-26: Τοῦτο γὰρ τὸ ὡς "Ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς". Ὥσπερ γὰρ τὸ ἀγγελικὸν πλῆθος […] καὶ τὸ ἀνιστάμενον πλῆθος. Ὅτι δὲ γενήσεται ἀνάστασις […] καὶ οὐκ ἐκ φυσιολογίας. Οὐχὶ γὰρ τῶν οὐκ ὄντων, φησὶν, ἅγιος Θεὸς ὁ Θεὸς, οὐ γὰρ εἶπεν ἤμην, ἀλλ' εἰμὶ τῶν ζώντων καὶ τῶν ὄντων. Ἴσμεν δὲ ὅτι καὶ πρὸς τὴν λέξιν ταύτην οἱ ἀπὸ τοῦ Οὐαλεντίνου […] συστῆναι[51].

Questa testimonianza può essere utile per la *constitutio textus*, ma è poco probante per l'attribuzione dei frammenti: nel commento di Vittore di Antiochia non sono citati i nomi degli autori, quindi non si può stabilire se egli li considerasse opera di un unico autore o di più persone. Infatti, mentre in *V* e *W* i tre frammenti citati sono separati dai frammenti catenistici precedenti e successivi, il commento di Vittore di Antiochia è un commento continuo: perciò, in assenza di lemmi (come invece si trovano nel commento a Luca contenuto nel codice *D*), non si possono trarre dal commento di Vittore indicazioni sull'autorialità di questi frammenti.

5. La seconda conseguenza della presenza del testimone *W* è che esso mette ancora di più in discussione l'attribuzione ad Origene del *fr.* 242 Rauer (91 Crouzel-Fournier-Périchon) *in Lc.* Infatti, il *fr.* 242 Rauer è attribuito ad Origene da quasi tutti i testimoni di *k*[52], è tramandato in forma

[50] Su questo commento si veda Reuss 1941, 129-133.

[51] Cito il passo secondo l'edizione Cramer 1840, 402.

[52] Ad esclusione del cod. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. Z. 494 (331), che lo attribuisce a Tito di Bostra. Si vedano, a proposito dell'attribuzione a Tito, Sickenberger 1901, 235; Rauer 1959, 330.

anonima da *V* e dal commento a Marco di Vittore di Antiochia, ed è attribuito ad Apollinare in *W* e nella catena al vangelo di Matteo *CPG* C110.4 – typus A (typus I Karo-Lietzmann; typus A Reuss)[53].

In quest'ultima catena si legge solo Or. *fr.* 242 Rauer (91 Crouzel-Fournier-Périchon) *in Lc.*, a commento di Mt. 22,23-33:

Ἀπολιναρίου. Ἴσμεν δὲ ὅτι καὶ πρὸς τὴν λέξιν ταύτην οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου καὶ Μαρκίωνος ἔτι διαμάχονται, ἐπὶ ψυχὰς ἀνάγοντες τὸν λόγον· ταύτας γὰρ ζῆν καὶ περὶ τούτων εἰρηκέναι τὸν Κύριον, ὡς τούτων ὄντος Θεοῦ τοῦ Θεοῦ· οὐ δή πω δὲ Σαδδοκαίοις περὶ ψυχῶν ἦν ἡ ἀντιλογία, ἀλλὰ περὶ σωμάτων, ὥστε περὶ τούτων ἡ ἀπόκρισις· λέγεται δὲ τότε ἀνίσταται ὁ νεκρὸς, ὅτε μετὰ σώματος ἡ ψυχὴ, οὐχ ὡς ἐν τῷ μεταξὺ τῆς ψυχῆς διαλελυμένης, ἀλλ' ὡς ἀπράκτου οὔσης, καὶ τὰ τῆς ζωῆς ἴδια, ὅσα μετὰ σώματος, οὐκ ἐχούσης· ἕν γάρ τι τὸ συναμφότερον ἐστιν ἄνθρωπος, καὶ ἡ ζωὴ κοινὴ, καὶ ἑκατέρων δεῖ, πρὸς τὸ τὴν ἐκ θανάτου ζωὴν πάλιν συστῆναι[54].

Apollinare. Sappiamo che i seguaci di Marcione e Valentino ancora combattono anche contro questa espressione, portando il discorso sulle anime: (dicono che) sono esse a vivere e di loro il Signore ha detto che Dio è Dio di esse. La contestazione dei sadducei non era ancora incentrata sulle anime, ma sui corpi, e così la risposta (riguardava) questi; si dice che il morto resuscita allorquando l'anima è con il corpo, non perché l'anima nel frattempo è dissolta, ma perché rimane inattiva e privata delle cose proprie della vita, che possiede con il corpo; infatti l'insieme di entrambi costituisce l'uomo e la vita comune, e c'è bisogno di entrambi perché si ricostituisca la vita dalla morte.

Se il *fr.* 242 Rauer fosse tramandato solo da *k* e dalla catena a Matteo, l'argomento del contenuto addotto da Prinzivalli sarebbe dirimente per attribuire tale frammento ad Apollinare o a Origene. A tal proposito, basti dire che nel *fr.* 224 Mühlenberg *in Ps.* Apollinare esprime un'opinione

---

[53] Rauer 1959, 330: «241 + ὅτι δὴ γεννήσ. (= Apollin.) + 242 V* 242 + 218, 10-219, 14 k* (K[8]κ: Τίτου, vgl. Sickenberger, Titus 235). Das Fragm. ist auch des Apollinaris Namen überliefert; s. Reuss, Matth. Kommentare Fragm. 113 (28f)». Come si può notare, già Rauer riportava l'attribuzione del frammento ad Apollinare della catena a Matteo, rimandando a Reuss 1957; invece, né Rauer 1930, 227 né Crouzel-Fournier-Périchon 1962, 546-547 accennano all'attribuzione ad Apollinare del *fr.* 242. Su questa catena a Matteo *CPG* C110.4 – typus A si vedano Reuss 1941, 42-52; Reuss 1957, XII-XIII.

[54] Cito il frammento secondo l'edizione di Reuss 1957, 38-39. Questo frammento è stato precedentemente edito in Cramer 1840, 183.

molto simile a quella contenuta nel *fr.* 242 Rauer *in Lc.* riguardo la risurrezione di anima e corpo[55]:

> Ζωὴ δὲ ἡ μέλλουσά ἐστιν ἀναζώωσις, καθὸ τὴν ψυχὴν ἰδίαν ζωὴν οὐδὲ ἀληθῆ ζωὴν εἶναι μανθάνομεν, εἴπερ οὐκ ἄνθρωπος ἡ ψυχή. Εἰ γὰρ ἐν τῇ καθ' ἑαυτὴν ζωῇ τὸ ἀληθὲς εἶχε τοῦ ζῆν, οὐκ ἀναζωώσεως τὸ τεθνηκὸς ἐδεῖτο. Διὸ καὶ ὁ κύριος τοὺς τεθνεῶτας θεῷ ζῆν εἶπεν [Lc. 20,38], ὡς οὔπω τὸ ζῆν ἔχοντας πλὴν ὅσον ἐν δυνάμει θεοῦ τοῦ ζωοποιήσαντος· καὶ ἀπολωλέναι φησὶν ἑαυτούς, εἰ μὴ τῆς ἀναστάσεως τύχοιεν, λέγων ἀναστήσειν τοὺς ἑαυτοῦ, ἵνα μὴ τὸ ἓν ἐξ αὐτοῦ ἀπώληται [Jo. 6,39-40]. [...] Οὐ γὰρ ἀσώματον ἀπ' ἀρχῆς ζωὴν ἔδωκεν ὁ θεὸς τῇ ψυχῇ, ἀλλ' εὐθὺς τὴν ἐν σώματι, εἰς τὸ σῶμα τὴν πνοὴν τῆς ζωῆς ἐμφυσήσας [Gen. 2,7][56].
>
> La vita futura è risurrezione, da questo impariamo che l'anima non è né vita propria né vita vera, siccome l'anima non è uomo. Se infatti essa avesse nella sua propria vita il vero del vivere, quanto è morto non avrebbe bisogno di risurrezione. Perciò anche il Signore disse che i morti vivono per Dio, cioè essi non hanno ancora la vita, se non in potenza di Dio che dà (loro) la vita; e afferma che saranno annientati qualora non tocchi loro la risurrezione, dicendo che risusciterà i suoi, affinché nessuno (che proviene) da lui sia annientato. [...] Infatti dal principio Dio non diede all'anima una vita senza corpo, ma subito nel corpo, infondendo nel corpo il soffio della vita.

Al contrario, Origene, che pur in più punti della sua opera non ammette una risurrezione senza corpo[57], non arrivò mai ad affermare che «l'anima non è uomo», o a considerarla depotenziata nell'intermezzo tra morte e risurrezione come fa l'autore del *fr.* 242 Rauer *in Lc.*: anzi il corpo terreno è ritenuto un peso per l'anima[58], e dopo la risurrezione esso non

---

[55] Sull'importanza di questo frammento per la definizione del rapporto tra anima e corpo in Apollinare si vedano soprattutto Riedmatten 1957, 224-225; Mühlenberg 1969, 168-169; Prinzivalli 2004, 588-589. A proposito dell'escatologia apollinarista si vedano anche Prinzivalli 1998 e Vianès-Abou Samra 2004.

[56] Cito il frammento secondo l'edizione di Mühlenberg 1975, 88. Il frammento è anche pubblicato, con minime differenze, in Harl 1972, 272-273.

[57] Si vedano a tal proposito Or. *princ.* 1,6,4; 2,10,1-2 e soprattutto Or. *comm. in I Cor.* 84 (Pieri 2009, 205-211), in cui Origene si scaglia contro coloro che negavano la risurrezione del corpo. Sul tema della risurrezione in Origene si veda innanzitutto la voce *Resurrezione* di Prinzivalli 2000 (insieme alle voci su *Anima* e *Corpo* di Sfameni Gasparro 2000a e 2000b); per approfondimenti si rimanda a Crouzel 1980; Dorival 1987; Prinzivalli 2002, 65-70; D'Anna 2014.

[58] Si veda soprattutto Or. *princ.* 2,3,3: *hi, qui in corpore sunt, per naturam materiae corporalis mentis acumen videntur obtundi. Si vero extra corpus sint, tunc*

sarà più fatto di materia carnale, ma di una materia spirituale, incorruttibile, sottilissima e pura[59]. Riprendendo le parole di un altro saggio di Emanuela Prinzivalli, «per Origene l'uomo è anima, che riverbera nella corporeità pesante della vita terrena gli effetti di un momento particolare della sua esperienza spirituale: il corpo, compagno ineliminabile, è strumento dell'anima e viene da essa determinato»[60].

Di conseguenza, il contenuto sarebbe di per sé sufficiente per sottrarre il *fr.* 242 Rauer *in Lc.* a Origene e attribuirlo ad Apollinare. Ma questa ipotesi è supportata anche dai testimoni manoscritti: infatti, il fatto che i codici *V* e *W* tramandino i tre frammenti di seguito (Or. *fr.* 241 Rauer *in Lc.* + Apoll. *fr.* 11,5-6 Reuss *in Lc.* + Or. *fr.* 242 Rauer *in Lc.*) rende meno probabile la loro attribuzione a due autori differenti, Origene e Apollinare, a meno che si dia massima autorità alla testimonianza di *k* (attribuendo Τὸ "ὡς ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἐν οὐρανῷ" [...] οὐκ ἐκ φυσιολογίας ad Apollinare, Ἴσμεν [...] συστῆναι ad Origene) e si dimostri che *V* e *W* contengano un errore. Anche in questo caso, tuttavia, bisognerebbe spiegare il motivo per cui *W* e la catena a Matteo attribuiscano il *fr.* 242 Rauer ad Apollinare.

6. Per concludere, ritengo non solo che la proposta di Emanuela Prinzivalli di non ritenere origeniani i frammenti 241-242 Rauer (90-91 Crouzel-Fournier-Périchon) e di attribuirli ad Apollinare sia da accogliere per-

---

omnem molestiam huiuscemodi perturbationis effugient, ma anche Or. *princ.* 4,2,7: ἀνθρώπους δὲ νῦν λέγω τὰς χρωμένας ψυχὰς σώμασιν; *homines autem nunc dico animas in corporibus positas* (cito il *De principiis* secondo Koetschau 1913). Su corpo e corporeità in Origene si rimanda a Sfameni Gasparro 2000b e al recente Camassa 2018.

[59] Si vedano soprattutto Or. *princ.* 2,3,2: *Mira ergo ratione sanctus apostolus <ad> generalem primo causam respiciens materiae corporalis, cuius materiae anima usum semper habet in qualibet qualitate positae, nunc quidem carnali postmodum vero subtiliori et puriori, quae spiritalis appellatur, ait: «Necesse est corruptibile hoc induere incorruptionem»*; 3,6,6: *de natura corporis sentiendum est quod non aliud corpus est, quo nunc in ignobilitate et in corruptione et in infirmitate utimur, et aliud erit illud, quo in incorruptione et in virtute et in gloria utemur, sed hoc idem abiectis his infirmitatibus, in quibus nunc est, in gloriam transmutabitur, spiritale effectum, ut quod fuit indignitatis vas, hoc ipsum expurgatum fiat vas honoris et beatitudinis habitaculum*. Si veda a proposito anche Prinzivalli 2000, 403-404.

[60] Prinzivalli 2002, 66.

ché avvalorata dalla tradizione manoscritta delle catene e dei commentari a Luca, ma anche che molto probabilmente i due frammenti pseudo-origeniani tramandati da *V* non debbano essere considerati separatamente, bensì insieme con il breve frammento attribuito ad Apollinare da *k* che funge da raccordo tra i due, così come fece Reuss traendoli da *W*.

Questo studio conferma quanto detto da Maria Antonietta Barbàra a proposito del "decalogo" che deve seguire l'editore di catene: «Carmelo Curti non smetteva di descrivere la selva di tranelli che le catene possono rappresentare e dunque il "decalogo" a cui deve attenersi strettamente un editore di catene: questo, tra l'altro, non deve per sua distrazione introdurre propri errori a quelli presenti nella tradizione manoscritta – perché il suo errore normalmente si perpetua presso gli studiosi successivi, fino a quando qualcuno non ricontrolla i manoscritti»[61].

Bibliografia

Barbàra 2020a = M. A. Barbàra, *Premessa*, in M.A. Barbàra, *Estratti catenari esegetici greci. Ricerche sul Cantico dei cantici e altro*, Pisa 2020, 7-11.

Barbàra 2020b = M. A. Barbàra, *Aspetti del genere letterario delle catene greche*, in M.A. Barbàra, *Estratti catenari esegetici greci. Ricerche sul Cantico dei cantici e altro*, Pisa 2020, 15-43.

Barbàra-Curti 2000 = M. A. Barbàra - C. Curti, *Catene esegetiche greche*, in *Patrologia*, 5, *Dal concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno (7750). I padri orientali*, a cura di A. Di Berardino, Genova 2000, 611-655.

Bossina 2015 = L. Bossina, *Réduire Origène. Extraits, résumés, réélaborations d'un auteur qui a trop écrit*, in *Lire en extraits. Histoire de la lecture et production et de la production des textes, de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge*, éd. par S. Morlet, Paris 2015, 199-216.

Camassa 2018 = G. Camassa, *Una polemica cruciale: Celso e Origene in tema di corporeità*, «Klio» 100, 2018, 501-522.

CEI 2008 = Conferenza Episcopale Italiana, *La Sacra Bibbia*, Roma 2008.

Cramer 1840 = *Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum*, 1, *In evangelia S. Matthaei et S. Marci*, ed. J.A. Cramer, Oxonii 1840.

Crouzel 1980 = H. Crouzel, *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, «BLE» 81, 4, 1980, 175-200, 241-266.

Crouzel-Fournier-Périchon 1962 = Origéne, *Homélies sur S. Luc. Texte latin et fragments grecs*, éd. par H. Crouzel - F. Fournier - P. Périchon, Paris 1962.

Curti 1999 = C. Curti, *Sandro Leanza e le Catene esegetiche*, «FAM» 16, 1999, 121-128.

[61] Barbàra 2020a, 9.

D'Anna 2014 = A. D'Anna, *La resurrezione dei morti nel De principiis di Origene: note di confronto con alcuni testi precedenti*, «T&V» 55, 1, 2014, 65-82.

Devreesse 1928 = R. Devreesse, *Chaînes exégétiques grecques*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplement*, 1, Paris 1928, 1084-1233.

Devreesse 1945 = R. Devreesse, *Catalogue des manuscrits grecs*, 2, *Le fonds Coislin*, Paris 1945.

Dorival 1984 = G. Dorival, *Des commentaires de l'écriture aux chaînes*, in *Le monde grec ancien et la Bible*, éd. par C. Mondésert, Paris 1984, 361-386.

Dorival 1985 = G. Dorival, *La postérité litteraire des chaînes exégétiques grecques*, «RÉB» 43, 1985, 209-226.

Dorival 1987 = G. Dorival, *Origène et la résurrection de la chair*, in *Origeniana quarta.* Die Referate des 4. internationalen Origeneskongresses. Innsbruck, 2-6 September 1985, Innsbruck-Wien 1987, 291-321

Gianotto 2000 = C. Gianotto, *Luca (scritti esegetici su)*, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma 2000, 243-245.

Guida 2019 = Teodoro di Mopsuestia, *Replica a Giuliano Imperatore*, a cura di A. Guida, Bologna 2019[2].

Harl 1972 = *La chaîne Palestinienne sur le Psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret)*, 1-2, éd. par M. Harl, Paris 1972.

Hunger-Kresten-Hannick 1984 = H. Hunger - O. Kresten - C. Hannick, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, 3, 2, *Codices theologici 101-200*, Wien 1984.

Koetschau 1913 = *Origenes Werke*, 5, *De Principiis.* Περὶ Ἀρχῶν, hrsg. von P. Koetschau, Leipzig 1913.

Lampe 1961 = G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.

Leanza 1980 = S. Leanza, *Sull'autenticità degli scolii origeniani della "Catena sull'Ecclesiaste" di Procopio di Gaza*, in *Origeniana secunda.* Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977), éd. par H. Crouzel - A. Quacquarelli, Roma 1980, 363-369.

Leanza 1989 = S. Leanza, *Problemi di ecdotica catenaria*, in *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità.* Atti del primo convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli, 16-18 ottobre 1987, a cura di A. Garzya, Napoli 1989, 247-266.

Leanza 1995 = S. Leanza, *L'esegesi biblica cristiana antica: scolii e catene*, in *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica.* Atti del terzo convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, a cura di C. Moreschini, Napoli 1995, 203-227.

Leanza 1997 = S. Leanza, *La letteratura esegetica in frammenti*, «Augustinianum» 37, 1997, 25-36.

Mai 1837 = A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio. Tomus nonus*, Romae 1837.

Mai 1838 = A. Mai, *Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum tomus decimus*, Romae 1838.

Manafis 2020 = P. Manafis, *Catenae on Luke and the Catena of Codex Zacynthius*, in *Codex Zacynthius: Catena, Palimpsest, Lectionary*, ed. by H. A. G. Houghton - D. C. Clark, Piscataway 2020, 137-168.

Maritano-Dal Covolo 2011 = *Omelie sul Vangelo di Luca. Lettura origeniana*, a cura di M. Maritano - E. Dal Covolo, Roma 2011.

Mühlenberg 1969 = E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1969.

Mühlenberg 1975 = E. Mühlenberg, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*, 1, Berlin - New York 1975

Nazzaro 2019 = A. V. Nazzaro, *Sandro Leanza. Il Signore dei testi greci esegetici e catenarî*, «Commentaria Classica» 6, 2019 (suppl.), *Tenax memoria*, a cura di M. A. Barbàra - M. R. Petringa, 27-51.

Pieri 2009 = Origene, *Esegesi paolina. I testi frammentari*, a cura di F. Pieri, Roma 2009.

Prinzivalli 1998 = E. Prinzivalli, *Il millenarismo in Oriente da Metodio ad Apollinare*, «AnnSE» 15, 1, 1998, 125-158.

Prinzivalli 2000 = E. Prinzivalli, *Resurrezione*, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma 2000, 401-405.

Prinzivalli 2002 = E. Prinzivalli, *Magister ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma 2002.

Prinzivalli 2004 = E. Prinzivalli, *Per una storia dei conflitti intorno all'eredità di Origene fra III e IV secolo*, in *Ad contemplandam sapientiam.* Studi di filologia, letteratura, storia in memoria di Sandro Leanza, Soveria Mannelli 2004, 571-592.

Prinzivalli 2019 = E. Prinzivalli, *Origene e lo strano caso dell'Omelia 39 su Luca*, in E. Prinzivalli, *Il cristianesimo antico fra tradizioni e traduzioni*, Roma 2019, 211-229 (versione aggiornata di E. Prinzivalli, *Origene e lo strano caso dell'Omelia 39 su Luca*, in *Christianity in Egypt: Lterary Production and Intellectual Trends.* Studies in Honor of Tito Orlandi, ed. by P. Buzi - A. Camplani, Roma 2011, 427-441).

Rauer 1920 = M. Rauer, *Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukaskommentar*, Münster 1920.

Rauer 1930 = *Origenes Werke*, 9, *Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, hrsg. von M. Rauer, Leipzig 1930[1].

Rauer 1959 = *Origenes Werke*, 9, *Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, hrsg. von M. Rauer, Leipzig 1959[2].

Reuss 1941 = J. Reuss, *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Münster 1941.

Reuss 1957 = J. Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Berlin 1957.

Reuss 1984 = J. Reuss, *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Berlin 1984.

Riedmatten 1957 = H. de Riedmatten, *La Christologie d'Apollinaire de Laodicée*, in *Studia patristica*, 2, Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1955, ed. by K. Aland - F. L. Cross, Berlin 1957, 208-234.

Sickenberger 1901 = J. Sickenberger, *Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien*, Leipzig 1901.

Sickenberger 1902 = J. Sickenberger, *Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia*, Leipzig 1902.

Sickenberger 1910 = J. Sickenberger, *Fragmente der Homilien des Cyrill von Alexandrien zum Lukasevangelium*, Leipzig 1910.

Sfameni Gasparro 2000a = G. Sfameni Gasparro, *Anima*, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma 2000, 16-21.

Sfameni Gasparro 2000b = G. Sfameni Gasparro, *Corpo*, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma 2000, 87-92.

Vianès-Abou Samra 2004 = L. Vianès-Abou Samra, *L'eschatologie d'Apollinaire de Laodicée à travers les Fragments sur les Psaumes*, «AnnSE» 21, 1, 2004, 331-371.

Abstract: Following a critical remark by E. Prinzivalli, the article aims to show that two Greek fragments usually attributed to Origen (Or. *fr.* 241-242 Rauer (90-91 Crouzel-Fournier-Périchon) *in Lc.*) are actually spurious. The author demonstrates that M. Rauer linked the first fragment to Origen because he misread the lemma in the manuscript Par. Coisl. 612. Moreover, he identifies two "new" testimonies of the fragments (Vat. Pal. gr. 20, Vind. theol. gr. 117), in which they are both ascribed to Apollinaris of Laodicea. Indeed, several proofs indicate that Or. *fr.* 241-242 Rauer *in Lc.* should be attributed to Apollinaris, and should be published as one fragment, together with another small excerpt by Apollinaris (Apoll. *fr.* 11,5-6 Reuss *in Lc.*).

Gianmario Cattaneo
gianmario.cattaneo@unito.it

Φέροικος: un enigma di Cleobulina? (Cratin. fr. 101 K.-A.)*

Vincenzo Ortoleva

1. φερέοικος / φέροικος: tra chiocciole e ghiri.

Nel lessico di Fozio (φ 122 Theodoridis 2013 = p. 645,8-10 Porson 1822) si dà notizia dell'esistenza del termine φέροικος impiegato da Cratino nelle sue *Cleobuline* (fr. 101 K.-A. = 94 Kock 1880) per designare un particolare animale. Di tale animale tuttavia il lessicografo non fornisce una denominazione alternativa, ma una descrizione per certi versi enigmatica:

φέροικος· ἐν Κλεοβουλίναις[1]· ζῷον ὅμοιον γαλῇ, λευκόν, φωλεῦον ἐν ταῖς ῥίζαις τῶν δρυῶν, βαλανηφάγον, οὕτω καλούμενον.

φέροικος: nelle *Cleobuline*: animale, così denominato, simile alla donnola, bianco, che fa la tana [o che va in letargo?] tra le radici delle querce e si nutre di ghiande.

La medesima notizia, senza tuttavia la menzione della commedia di Cratino, è riportata anche da Esichio con l'aggiunta di qualche particolare in più:

Hsch. φ 305: φερέοικος· ὁ κοχλίας. ἔνιοι ζῷον ὅμοιον γα[λ]λῇ ὑπὸ δ‹ρ›υσὶ καὶ ἐλάταις γινόμενον. οἱ δὲ ζῷον σφηκὸς μεῖζον[2].

* Questo lavoro si inserisce nell'ambito del Progetto di Ricerca 'Pia.Ce.Ri.' 2020 dell'Università di Catania da me coordinato dal titolo «Dall'oggetto al testo 3. Un progetto multidisciplinare per la valorizzazione del patrimonio culturale».

[1] Kassel-Austin 1983, *ad loc.*, rinviano ad Aristoph. fr. 121 (*PCG* 3,2, 1984, 87) per la trattazione dei casi in cui viene citato il titolo della commedia ma non il nome dell'autore.

[2] La notizia di Esichio è ripresa in Phot. φ 114 Theodoridis 2013 [p. 644,16 Porson 1822]: φερέοικος· ὁ κοχλίας· ἔνιοι ζῷον λευκὸν ὅμοιον γαλῇ, ὑπὸ δρυσὶ καὶ ἐλαίαις γιγνόμενον· οἱ δὲ ζῷον σφηκὸς εὐμεγέθους †μέγιστον†. Sembrerebbero il risultato dell'unione di entrambe le fonti anche *EM* p. 790,35-39 Kallierges (*Et. Gen. AB*): φερέοικος γρ. καὶ φέροικος: Ὁ κοχλίας [καὶ ἡ χελώνη·] ἔνιοι δὲ ζῷον λευκὸν ὅμοιον γαλῇ, ὑπὸ δρυσὶ καὶ ἐλαίαις γινόμενον, βαλανηφάγον, οὕτω

φερέοικος: la chiocciola; alcuni [così chiamano] l'animale, simile alla donnola, che vive alla base delle querce e degli abeti; altri l'animale più grande della vespa.

Che con l'appellativo φερέοικος, o φέροικος, di solito attribuito a chi è nomade o senza fissa dimora[3], si possa alludere ad animali, che in qualche modo 'portano la casa con sé', è attestato in primo luogo in Esiodo (*op.* 571-572) che fa espresso riferimento alla chiocciola: ἀλλ' ὁπότ' ἂν φερέοικος ἀπὸ χθονὸς ἄμ φυτὰ βαίνῃ / Πληιάδας φεύγων...[4], e poi in Gregorio di Nazianzo, dove il significato sembrerebbe il medesimo forse proprio sulla scorta del modello esiodeo[5]. È inoltre molto interessante notare come Ateneo (2,63b) nel riportare che φερέοικος nel senso di 'chiocciola' è impiegato da Esiodo fornisca anche la notizia che il piccolo animale era pure l'oggetto di un indovinello nei banchetti:

καλούμενον ὑπ' Ἀρκάδων· οἱ δὲ ζῷον σφηκὸς εὐμεγέθους μέγιστον e Suid. φ 221: φερέοικος: ὁ κοχλίας. ἔνιοι ζῷον λευκὸν ὅμοιον γαλῇ, ὑπὸ δρυσὶ καὶ ἐλαίαις γινόμενον· οἱ δὲ ζῷον σφηκὸς εὐμεγέθους μέγιστον. Il riferimento agli Arcadi, presente nell'*EM* (e di cui forse rimane traccia anche in Phot. φ 122, dove – come si è visto – si rinviene un isolato οὕτω καλούμενον), deriva con ogni probabilità da un fraintendimento di una notizia di Plutarco (*mor.* fr. 78 Sandbach = Dionys. Tr. fr. 48 Linke = *schol. Hes. op.* 571-577) che riferiva come un Arcade altrimenti ignoto avesse criticato Dionisio Trace, che correttamente identificava con la chiocciola l'animale definito φερέοικος in Hes. *op.* 571-572 (cfr. *infra*, n. 4), affermando che si dovesse invece trattare di un insetto (la vespa muratrice o vasaio?): Ὁ μὲν Θρᾷξ Διονύσιος ἔλεγε φερέοικον τὸν κοχλίαν, ἐπιτιμῆσαι δέ φησιν ‹ὁ Πλούταρχος› αὐτῷ τινα τοῦτο λέγοντι Ἀρκάδα· εἶναι γὰρ ἐν Ἀρκαδίᾳ τὸν φερέοικον ὁρᾶν μελίττῃ ἐοικότα σμικρότατον κάρφη καὶ συρφετὸν ἑαυτῷ συνάγοντα στεγοποιεῖσθαι διὰ τοὺς χειμῶνας, βαίνειν δ' ἀνὰ τὰ φυτὰ θέρους, τὸν δὲ κοχλίαν μὴ φαίνεσθαι θέρους, ἀλλ' ὁπόταν ὄμβρος γένηται ἀναδυόμενον [φαίνεσθαι] διὰ τῶν φυτῶν βαίνειν, ἕλκοντα τὸ κοῦφον ἐξόπισθεν ὄστρακον.

[3] Si vedano Hdt. 4,46,3 (a proposito degli Sciti) e Nonn. *Dion.* 3,365 (riferito a Cadmo).

[4] «Ma quando la chiocciola dalla terra sale sulle piante / fuggendo le Pleiadi...». Sull'appellativo si veda West 1978, 302 (cfr. pure Waern 1951, 119-120). Secondo Beall 2001, 158-160, anche con l'appellativo ἀνόστεος di *op.* 524 Esiodo si sarebbe riferito alla chiocciola, sebbene secondo i più si tratterebbe del polpo.

[5] Gr. Naz. *carm.* 1,2,1,535 (*PG* 37,562A): Οὐχ ὡς δὴ φερέοικον ὑπ' ἄχθεϊ ὀστρακόεντι / ἕλκουσαν μογερῶς ὑγρὸν δέμας ἴχνεσι νωθροῖς. In *Et. Gud.* φ p. 550,56 il termine è riferito anche alla tartaruga, ma ciò non sembra trovare riscontro in letteratura, tranne che nel commento di Cosma di Gerusalemme al summenzionato passo di Gregorio di Nazianzo (*PG* 38,635).

Ἡσίοδος δὲ τὸν κοχλίαν φερέοικον καλεῖ [...]. προβάλλεται δὲ κἀν τοῖς συμποσίοις γρίφου τάξιν ἔχον περὶ τῶν κοχλιῶν οὕτως· ὑλογενής, ἀνάκανθος, ἀναίματος, ὑγροκέλευθος[6].

Esiodo chiama la chiocciola φερέοικος [...]. È anche proposta nei banchetti questa definizione delle chiocciole, sotto forma di indovinello: nata nella selva, senza spina, senza sangue, che lascia un'umida traccia.

E in qualche modo enigmatica è anche l'allusione allo stesso animale in Cic. *div.* 2,133:

Vt si quis medicus aegroto imperet ut sumat "terrigenam, herbigradam, domiportam, sanguine cassam", potius quam hominum more "cocleam" diceret[7].

Come se un medico prescrivesse a un malato di assumere «la nata dalla terra, strisciante sull'erba, portatrice di casa, priva di sangue» invece di dire, come fanno tutti, «chiocciola».

Non è dunque forse un caso se anche l'attestazione di φέροικος in Cratino si colloca in un contesto legato alla tradizione degli indovinelli. Delle *Cleobuline* del comico ateniese sappiamo pochissimo: una notizia di Diogene Laerzio (1,89)[8] e dieci brevi frammenti sicuri (92-101 K.-A.). Il titolo della commedia si collega alla figura di Cleobulina, figlia del sapiente tiranno Cleobulo di Lindo e tradizionalmente nota come autrice di indovi-

[6] Un altro simile è riferito ancora da Ateneo, proprio nella parte dedicata agli indovinelli del decimo libro dei *Deipnosofisti* (10,455e): ζῷον ἄπουν ἀνάκανθον ἀνόστεον ὀστρακόνωτον ὄμματ' ἐκκύπτοντα προμήκεα κεἰσκύπτοντα («animale senza piedi, senza spina, senza ossa, con un guscio sul dorso, con gli occhi sporgenti, di forma allungata e che si ritirano»). Ancora sulla chiocciola si veda infine l'indovinello di Sinfosio (*aenigm.* 69; *Anth. Lat.* 286,69-71): *Porto domum mecum, semper migrare parata, / mutatoque solo non sum miserabilis exul, / sed mihi* † *concilium* † *de caelo nascitur ipso* (sulla cui esegesi, soprattutto relativamente all'ultimo verso, si veda Leary 2014, 95-99).

[7] Il termine *domiporta*, che sembra un calco di φερέοικος, è un *hapax*. Il verso era stato attribuito a Lucilio da Vossius 1645, 120 (in verità molto cursoriamente). Marx 1905, 437 (Lucil. 1377) era invece dell'opinione che qui Cicerone stesso avesse tradotto dal greco un verso di un imprecisato poeta, in cui in qualche modo era ripresa la materia dell'indovinello citato da Ateneo. Secondo Marx, in base anche a Hes. *op.* 571, il testo greco originale sarebbe più o meno suonato così: ὑλογενής, φερέοικος, ἀναίματος, ἂμ φυτὰ βαίνων.

[8] γενέσθαι τε αὐτῷ [scil. Κλεοβούλῳ] θυγατέρα Κλεοβουλίνην, αἰνιγμάτων ἑξαμέτρων ποιήτριαν, ἧς μέμνηται καὶ Κρατῖνος ἐν τῷ ὁμωνύμῳ δράματι, πληθυντικῶς ἐπιγράψας.

nelli[9]. L'uso del plurale nel titolo, come altre volte in Cratino, non è chiaro, sebbene esso possa essere forse messo in relazione con le donne del coro[10]. Bisognerebbe anche stabilire se la definizione dell'animale a cui fa riferimento Cratino che si rinviene nei lessicografi derivi in qualche modo da un indovinello presente nella commedia o se si tratti solo di una descrizione tarda di qualche commentatore[11]. Appare tuttavia strano che nei lessici non sia proposto un immediato sinonimo come in casi analoghi (ad es. proprio a proposito dell'attestazione in Esiodo) e in ogni modo, risalga a Cratino o no, la descrizione che abbiamo dell'animale è per noi un vero e proprio indovinello. Tentiamo quindi di risolverlo.

Diciamo subito che Th. Bergk e G. Kaibel[12] ritenevano che anche in Cratino, come in Esiodo, si facesse riferimento alla chiocciola. Ma come spiegare che l'animale in questione fosse simile alla donnola (ὅμοιον γαλῇ) o a qualche altro mustelide?[13] A un generico animale bianco simile a uno scoiattolo rinviano invece i compilatori del *LSJ*[14]. Del resto già Friedrich Sylburg (1536-1596) nella sua edizione dell'*Etymologicum Magnum*

---

[9] Si vedano soprattutto *Dialex.* 3,10-12; Plut. *conv.* 148c-e; 150b; 150d-f; 154a-c; 155d; 157f. Su tutta la problematica legata a questa sfuggente figura (che secondo Crusius e Wilamowitz non sarebbe stato un personaggio reale, ma un'invenzione proprio di Cratino) si veda la dettagliata analisi di Matelli 1997; cfr. anche il recente volume di Gardella-Juliá 2018. La commedia di Cratino è trattata assai brevemente pure in Storey 2011, 315 e in Bianchi 2017, 115. Sugli enigmi nella cultura antica si veda la monografia di Beta 2016.

[10] Per una disamina della questione rinvio ancora a Matelli 1997, 31.

[11] La stessa domanda era posta da Matelli 1997, 29.

[12] Bergk 1838, 121: «credo Cratinum obscuro verborum amfractu significavisse cochleam, quae propter tortuosae formae insolentiam Graecis, sicuti pueris etiam nunc apud nos, multam aenigmatum opportunitatem suppeditavit». G. Kaibel pensava che il verso di Cicerone fosse una traduzione dallo stesso Cratino (cfr. Kassel-Austin 1983, *ad loc.*; i due editori riferiscono a p. VIII di aver consultato gli appunti di Kaibel relativi ai frammenti dei comici grazie a Konrad Gaiser). Nessuna ipotesi si sentiva invece di fare Meineke 1839, 70: «quibus verbis quid animalculum significetur, non meum est quaerere».

[13] Su ciò si veda *infra*, n. 22.

[14] *LSJ*[9] s. v.: «a white animal like a *squirrel*», ma «an animal like a *white squirrel*» in *LSJ*[6] s. v. Molto vago il *ThGl* s. v. φερέοικος: «Sed quidam putarunt ab eo φερέοικον appellari animal quoddam album simile feli (vel mustelae, ut alii interpr. γαλῇ) sub quercubus et oleis nascens, et glandibus vescens». La definizione del *GI* è «*animale inc.*, *forse* scoiattolo».

aveva pensato allo scoiattolo, solo che per superare l'ostacolo del colore bianco l'umanista congetturava πυρρόν ('fulvo') in luogo di λευκόν[15].

A questa identificazione si opponeva D'Arcy W. Thompson che, obiettando che lo scoiattolo ha il suo specifico nome in greco (σκίουρος), pensava al ghiro. Quanto all'origine dell'appellativo Thompson riteneva che il termine φέροικος potesse essere il risultato del prestito da una lingua straniera, e più precisamente dallo slavonico, dove al ghiro corrisponderebbe il termine **pilchu* (OChSl *plŭchŭ*), da cui sarebbe poi derivato *φέρεχος o *φέλεχος. Successivamente, per un processo di etimologia popolare si sarebbe prodotto φέροικος, che sarebbe casualmente coinciso con l'appellativo della chiocciola, senza che i parlanti si rendessero conto del perché[16].

Pure Elisabetta Matelli, nel suo saggio su Cleobulina, si pone il problema dell'identificazione dell'animale (ma senza tuttavia essere al corrente dello studio di Thompson). E anche la Matelli opta per il ghiro. Senza pensare a prestiti da altre lingue la studiosa ipotizzava che il nome potesse derivare dal fatto che il ghiro conduce un lungo letargo presso le radici di un albero in una tana provvista di muschio e corteccia «che gli fanno da 'casa'». Oppure che nel composto φέρω non abbia il valore di 'portare', ma di 'distruggere', perché i ghiri possono arrecare dei danni nei sottotetti delle case; in tal caso il termine equivarrebbe a ἀπωλεσίοικος di *adesp. com.* fr. *578 K.-A., forse anche con una valenza di carattere politico ('corruttore della città')[17].

Sul problema è tornato da ultimo Tommaso Braccini[18]. Pur non essendo stranamente a conoscenza del lavoro della Matelli, Braccini identifica ancora una volta l'animale con il ghiro sulla scia di Thompson. Più in dettaglio lo studioso riteneva che l'appellativo sia stato determinato dalle abitudini di un gliride in particolare l'*Eliomys quercinus*, la cui femmina suole condurre i piccoli disposti l'uno dietro all'altro in una sorta di 'carovana' agganciata a essa stessa (una cosa analoga avviene tuttavia anche con altri animali: esemplare è il caso del toporagno). Secondo Braccini nel

---

[15] Sylburg 1594, 47 [il nr. di pagina si riferisce alle *Notae* stampate in appendice]: «si πυρρόν pro λευκόν substituas, erit is qui σκίουρος et καμψίουρος appellatur, ex eo quod cauda reflexa umbram sibi faciat, atque ita tectum domumque circumferat». Su tale importante intuizione si veda *infra* al § 3.

[16] Thompson 1945, 186. A una confusione fra chiocciola e scoiattolo nei lessicografi pensa invece Edmonds 1957, 53, n. b.

[17] Matelli 1997, 29-30.

[18] Braccini 2016.

composto in questione οἶκος non avrebbe il valore di 'casa', ma di 'casata' o 'famiglia'[19].

2. Una testimonianza dimenticata: i *Cynegetica* dello Ps. Oppiano.

Fin qui lo *status quaestionis*. È tuttavia singolare che nessuno degli studiosi che si sono occupati del problema si sia soffermato sulla testimonianza antica più significativa al riguardo e, a mio parere, assolutamente dirimente: Ps. Oppian. *cyn*. 2,586-588:

> Λείπω καὶ λάσιον γένος οὐτιδανοῖο σκιούρου,
> ὅς ῥά νύ τοι θέρεος μεσάτου φλογερῇσιν ἐν ὥραις
> οὐρὴν ἀντέλλει σκέπας αὐτορόφοιο μελάθρου.
>
> Tralascio anche l'irsuta razza dello scoiattolo di nessun valore,
> che appunto nelle ore infuocate del cuore dell'estate
> solleva la coda come riparo di una casa che si copre da sé[20].

Si veda anche la parafrasi di Eutecnio di tale passo (p. 29,24-27 Tueselmann 1900):

> Οὐδὲ σκιούρου λόγον ποιήσομαι, παραιτητέος γάρ μοι καὶ οὗτος διὰ φαυλότητα, ὅτι μὴ μόνον αἰτιολογήσομαι τοὔνομα· σκίουρος γάρ, ὅτι περὶ τὰς ἀκμὰς τοῦ θέρους ἡλίου φλέγοντος ἐπαίρων τὴν οὐρὰν τὴν ἐκεῖθεν παρυφισταμένην ὑποτρέχει τὴν σκιάν, καὶ τὴν ἀπὸ τῆς ἀκτῖνος διαδιδράσκει κάκωσιν ἐν αὐτορόφῳ σκεπόμενος δώματι.
>
> Né farò parola dello scoiattolo (σκίουρος): devo infatti tralasciare anche questo perché di poco conto, a parte spiegare l'origine del suo nome: si chiama infatti σκίουρος [da σκιά e οὐρά] perché al culmine dell'estate, quando il sole è ardente,

---

[19] Braccini 2016, 67, tendeva inoltre anche a conciliare la sua tesi con quella di Thompson che riteneva il termine un prestito da una lingua straniera: «la conoscenza della curiosa attitudine di alcuni gliridi a portarsi dietro la propria prole potrebbe [...] ben spiegare l'impulso, tramite i meccanismi della *Volksetymologie*, all'interpretazione di un termine non ellenico non tanto come 'portatore di casa' ma come 'portatore di famiglia'».

[20] Subito dopo segue l'analoga descrizione del 'pavone'; sui problemi testuali e di interpretazione del passo si veda Mersinias 1999, 107-108. Nel cod. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Gr. Z. 479 (a. 1001-1025), f. 38v, si rinviene rappresentato lo scoiattolo sulla base della descrizione dello Ps. Oppiano: l'animale, probabilmente ignoto all'illustratore, è tuttavia curiosamente raffigurato come una specie di lince con una coda ampia e biforcuta; particolari in Spatharakis 2004, 111-112.

sollevando la coda esso sfrutta l'ombra lì creatasi e scampa all'oppressione dei raggi proteggendosi in una casa che si copre da sé.

Su questa particolarità dello scoiattolo si veda anche la testimonianza di Plin. *nat.* 8,138:

Prouident tempestatem et sciuri obturatisque qua spiraturus est uentus cauernis ex alia parte aperiunt fores. De cetero ipsis uillosior cauda pro tegumento est.

Anche gli scoiattoli prevedono il cattivo tempo e dopo aver chiuso le tane dalla parte in cui sta per soffiare il vento aprono aperture dal lato opposto. Per il resto la coda alquanto villosa fa loro da riparo.

3. Un altro 'portatore di casa': lo scoiattolo.

Quindi, come indica anche il nome in greco, lo scoiattolo è quell'animaletto che si fa ombra con la coda e – parafrasando ancora una volta i versi dello Ps. Oppiano – sollevando questa si fa una casa con un tetto fornito da se stesso. L'equivalenza σκίουρος = φέροικος mi sembra dunque perfetta da questo punto di vista[21]. Vediamo ora se l'identificazione con lo scoiattolo può essere compatibile con le testimonianze dei tardi lessicografi. Iniziamo con Fozio: l'animale sarebbe simile alla donnola (ὅμοιον γαλῇ). Questa indicazione è piuttosto vaga perché in realtà γαλέη / γαλῆ designa in greco mustelidi in genere (donnola, martora, puzzola, faina, furetto), senza una specifica determinazione, soprattutto in mancanza di altre indicazioni[22]. L'animale in questione poi, sempre secondo

---

[21] Interessanti note sui nomi dello scoiattolo in varie lingue e sulla denominazione in greco in particolare, con specifico riferimento alla coda di questo animale, in Mitchell 1913 e in McCartney 1943 (si veda spec. p. 6: «When it is arched over the body and head, it actually does afford some protection from rain, hail, and snow, as I have had numerous occasions to observe»). Si può inoltre aggiungere come uno sciuride del Sud Africa, lo *Xerus inauris* (naturalmente sconosciuto agli antichi) utilizzi in modo assai evidente l'ampia coda come parasole: si veda il dettagliato studio di Bennett *et alii* 1984. Bisogna infine sottolineare come Sylburg 1594 (cfr. *supra*, n. 15) avesse già intravisto la possibilità di identificare il φέροικος con lo scoiattolo, probabilmente avendo in mente le descrizioni dello Ps. Oppiano e di Plinio, ma senza tuttavia menzionarle.

[22] Significativo è inoltre il composto μυγαλῆ, che si riferisce (almeno in prima istanza) a un animale molto diverso, il 'toporagno'; il termine μυγαλῆ e il corrispettivo *mygale* subiscono tuttavia vari slittamenti di significato per designare ancora dei mustelidi, in particolare la donnola e l'ermellino (spero di tornare su questo problema con uno studio a parte e rinvio per il momento a *Schol. in Ari-*

Fozio, si nutrirebbe di ghiande (βαλανηφάγον): siamo quindi in linea con l'alimentazione dello scoiattolo. Tuttavia esso sarebbe bianco, o in ogni

---

stoph. Nu. [*schol. anonym. recen.*] 170a β1: γαλεώτην δὲ οἱ μὲν τὸν μῦν φασιν, οἱ δὲ τὴν κάταν, ἄλλοι δὲ τὴν νυμφίτζαν, ἣν καὶ μυγαλῆν φασιν; *Gloss.* V 372,37 *mygale hearma* [anglosass.] e a Šedinová 2015 per le attestazioni nel latino medievale). Si consideri anche il termine *meogallis* (o *-us*), probabile corruzione di *mygale* (cfr. *ThlL* 8, 741,29-30, s. v. *mygale*), che si rinviene più volte nei glossari come equivalente di *sc(i)uriolus* (*Gloss.* III 669,76; 592,59; 614,36; 626,36). Si noti poi come lo stesso termine γαλεώτης, precedentemente menzionato nello scolio ad Aristoph. *Nu.* 173, sembri come prima accezione designare il 'geco', ma successivamente anche dei mustelidi (si veda sempre il medesimo scolio); probabilmente proprio in base all'attestazione in Aristofane Kock 1880, 41, riteneva che si dovesse correggere γαλῇ in γαλεώτῃ nel testo dei lessicografi: in questo modo tuttavia avremmo solo un peggioramento del senso. La denominazione in greco moderno dello scoiattolo è βερβερίτσα, di origine slava (aruss. *věverica*, 'scoiattolo', lat. *uiuerra*, dalla stessa radice i. e., ma con il significato di 'furetto'; cfr. Pokorny 1959, 1166, s. v. 13. *u̯er-*). Il paragone fra scoiattolo e *mustela* si rinviene anche significativamente in Tommaso di Cantimpré (1200 c. - 1270/72), *Speculum naturale* 4,94 (p. 161, Boese 1973) dove si danno pure informazioni sull'uso che lo scoiattolo farebbe dell'ampia coda (su questo aspetto cfr., fra gli altri, Alexander Neckam, *De naturis rerum*, 124): *Pirolus* [termine del lat. medievale per *sciurus*, da cui verosimilmente deriva; cfr. *DMLBS* s. v. *sciurellus*], *ut dicit Liber rerum, parua bestia est, maior sed non longior quam mustela. Corpore rubeus est et in uentre candidus. Mira agilitate uiget et inquiete gestit. In arboribus habitat et fetus fouet. De saltu arbore in arborem potius quam uolatu migrat, quamuis cauda aliquando pro pennis utatur. Caudam enim uillosam prope ad magnitudinem sui habens ad nisum in saltu mouet.* [...] *Hec bestiola si quando pastus gratia mutande regionis consilio aquas transire habet, leue admodum lignum super aquam congerit, cui supersedens quasi uelum nauis caudam suam in altum erigit, et uento flante secundo a nisu caude uelificans ligno transuehitur* (per un tentativo di identificazione del misterioso *Liber rerum* cfr. Cipriani 2017). Si noti inoltre che lo scoiattolo (in particolare lo *Sciurus anomalus* Gmelin, cfr. *infra*, n. 26) è chiamato a Lesbo γαλιά: cfr. Blastos 1931, 420: a tal proposito è interessante consultare anche Kalleris 1958, 36-39, che metteva in evidenza come il termine γαλεά fosse impiegato a Lesbo e a Eno (ora Enez, in Turchia) in prima istanza per indicare la 'donnola', e secondariamente per designare lo scoiattolo, mentre a Imbro (ora Gökçeada, in Turchia) il medesimo sostantivo si rinvenisse esclusivamente in riferimento allo scoiattolo. Notevole è infine che uno dei nomi in tedesco per indicare l'animale è *Eichkätzchen*, 'gattino della quercia'; analoga la denominazione calabrese (regg.) *gattaredda* o simili (cfr. Alessio 1936, 144; per ulteriori ricorrenze dell'analogia gatto-scoiattolo nei dialetti galloromanzi si veda Gauchat 1910, 184-185).

caso chiaro (λευκόν), e farebbe la tana (o addirittura andrebbe in letargo) tra le radici delle querce (φωλεῦον ἐν ταῖς ῥίζαις τῶν δρυῶν[23]). Tutto questo ci spiazza abbastanza, perché ci saremmo aspettati al contrario riferimenti alla pelliccia fulva, tipica dello 'scoiattolo comune' o 'scoiattolo rosso' (*Sciurus vulgaris*, Linnaeus)[24], e alla sua propensione ad arrampicarsi sulla sommità degli alberi, non di frequentare le loro basi. Inoltre, e qui veniamo alla testimonianza di Esichio, l'animale sarebbe un abitante degli uliveti (ἐλαίαις)[25].

4. Il 'ghiro-scoiattolo': confusioni degli antichi.

A essere realistici, la descrizione di Fozio (e in qualche modo anche quella di Esichio), a parte forse la specificazione del colore bianco della pelliccia, fa propendere decisamente verso il ghiro, mentre è molto più difficile identificare l'animale con lo scoiattolo, giustificando quindi per certi versi le identificazioni di Thompson, della Matelli e di Braccini[26]. Un punto tuttavia deve essere messo bene in evidenza prima di procedere oltre: diversamente che in latino[27], in greco 'ghiro' (ἐλειός o μυωξός[28]) e 'scoiattolo' (σκίουρος e probabilmente anche ἵππουρος e καμψίουρος[29])

---

[23] Cfr. Arist. *hist. anim.* 600b: φωλεῖ ['va in letargo'] δὲ καὶ ὁ ἐλειὸς ἐν αὐτοῖς τοῖς δένδρεσι, καὶ γίνεται τότε παχύτατος, καὶ ὁ μῦς ὁ Ποντικὸς ὁ λευκός, a proposito proprio del ghiro (più difficile da identificare qui il μῦς ὁ Ποντικός, forse l'ermellino).

[24] Lo scoiattolo grigio (*Sciurus carolinensis* Gmelin), com'è noto, è invece tipico del Nord America e non può quindi rientrare in questa discussione.

[25] ἐλάταις ('abeti'), che si legge nell'ed. di Schmidt 1862, *ad loc.*, è tuttavia una congettura di Meineke 1857, 628, a cui sembrava strana la connessione di querce e ulivi (ἐλαίαις); ma cfr. Phot. φ 114; *EM* p. 790,35-39 Kallierges (*Et. Gen. AB*) e Suid. φ 221, dove appunto si rinviene ἐλαίαις.

[26] Si potrebbe forse notare che in Asia minore e nell'isola di Lesbo (della cui fauna è una caratteristica; cfr. Masseti 2012, 60) si trova tuttora il cosiddetto 'scoiattolo del Caucaso' (*Sciurus anomalus* Gmelin) che ha abitudini più terricole rispetto allo 'scoiattolo comune' o 'scoiattolo rosso' (*Sciurus vulgaris*, Linnaeus). Tuttavia, come vedremo, non è questa la chiave per risolvere la questione.

[27] Cfr. Diosc. 1,54,4: τὸ ἐκ τοῦ ἐλειοῦ λίπος, ὅς <Ῥωμαιστὶ> καλεῖται γλῆρις; *eup.* 2,74,1: τὸ ἐκ τοῦ ἐλειοῦ λίπος, ὃν Ῥωμαιστὶ γλῆριν καλοῦσιν.

[28] Si veda anche Hier. *in Is.* 18,66,17: *et murem, quem nos glirem uocamus, uel iuxta orientis prouincias* μυωξούς.

[29] Hsch. σ 1019: σκίουρος· ζῶον, ὁ καὶ καμψίουρος (l'animale 'che piega la coda'). ἄλλοι ἵππουρος (l'animale dalla 'coda di cavallo'). Su ἵππουρος, che si rinviene nei glossari bilingui, si veda in dettaglio *infra*.

sono spesso confusi. Se i due animali sono tenuti ben distinti nei *Cynegetica* dello Ps. Oppiano[30], non altrettanto si può infatti dire di altri autori. Vediamo le prove più evidenti di tale confusione: Hdn. *Gr.* 3,2 p. 505,27 Lentz: ἐλειός· ὁ σκίουρος; Hsch. ε 1977: ἔστι γὰρ ζῷον τετράπουν ὁ ἐλειὸς καλούμενος μῦς, ὁ σκίουρος; Hsch. ο 574: ὀλίς [*hapax*]· σκίουρος. ἔλειος. Si consideri poi Galen. 12,623,14-17 Kühn: θαυμαστῶς ὠφελεῖ τὰς ὑπερβαλλούσας ὠταλγίας, πράσου χυλὸς καὶ οὖρον αἴγειον καὶ ῥόδινον μετ' ὀλίγης σμύρνης ἐγχεόμενα. ἢ σκιούρου στέαρ, ἐν ξύστρᾳ χλιαίνων, ἔνσταζε[31], dove assai probabilmente ci si riferisce al grasso di ghiro (che come tutti sanno, era anche considerato commestibile presso i romani), e non a quello dello scoiattolo. Su questa linea si trovano del resto analoghe prescrizioni in latino contro l'otalgia; cfr. ad es. Plin. *nat.* 29,135: *gliris detracta pelle intestinisque exemptis discoquitur melle in uase nouo; medici malunt e nardo decoqui usque ad tertias atque ita adseruari, dein, cum opus sit, strigili tepefacta infundere* (~ Marcell. *med.* 9,125; Plin. *med.* 1,6); Scrib. Larg. 39: [*ad auriculae et tumorem et dolorem*] *prodest et gliris pingue et gallinae adeps et medulla bubula liquefacta tepensque infusa* (~ Marcell. *med.* 9,34)[32].

---

[30] Prima dei vv. sopra riportati dedicati allo scoiattolo, l'autore si era soffermato sul ghiro e sulle sue abitudini ai vv. 571-585. Lo stesso autore chiama il ghiro μυωξός; presso altri scrittori però il termine non sembra designare lo stesso animale, ma piuttosto una specie di topo: cfr. Galen. *aliment. facult.* p. 6,666,13 Kühn: τῶν ἀρουραίων μυῶν ἢ μυωξῶν καὶ τῶν καλουμένων ἐλειῶν, a proposito del fatto che i ghiri in Italia erano mangiati. Sulla commestibilità del ghiro nell'antichità e nei tempi moderni si vedano Carpaneto-Cristaldi 1995 (con cautela, soprattutto riguardo alle attestazioni antiche). Si noti anche che μυωξία indica la tana dei topi, e non dei ghiri (si consideri pure il valore traslato che assumerebbe questo termine secondo Hsch. μ 2011: μυωξία· ὑβριστικὸς λόγος [*Lex. Seg.* μ p. 305,12 Bachmann, vol. 1; Suid. μ 1427]; cfr. infine μυωνιά, in riferimento a una donna dissoluta, in Epicr. fr. 9,4 K.-A., *PCG* 5).

[31] «Giovano straordinariamente nelle otalgie acute il succo di porro, l'urina di capra e l'olio di rose, versati con un po' di mirra; oppure instilla grasso di scoiattolo, avendolo riscaldato nella siringa per le orecchie».

[32] Di queste confusioni, anche tra i moderni, si era reso certamente conto G. C. Scaligero, che annotava (Scaliger 1582, 674, ho aggiornato la punteggiatura): «Sciurum gliremque temere quidam confudere. Sciurus cauda tegit se, fulvo colore est, mansuescit, scurriliter et gannit et ludit. Glis cinereus est et esculentus; numquam placet, nisi inter patinas. Nihilo verius quod aiunt ἐλειόν ab Aristotele dici, quem non sciurum, quod caudam invertat (hoc enim est κάμπτειν, id est 'flectere', non autem ἐλελίζειν, id est 'vertere' aut 'volvere'), sed quia in cavis ar-

Significative dimostrazioni di tale confusione emergono poi dai glossari: *Gloss.*[L] II *Philox. GL* 15: *glix* (*-is*) ἵππουρος; *Gloss*. II 333,5: ἵππουρος ὁ ἰχθύς *cliris*; III 320,50 ἐλειὸς ἵππουρος [αιλιοσιηηουροσ cod.] *glitis*; *Herm. Celtis gloss.* 44,41 e 43: *sorex* ἐλλός; *gliris* ἵππουρος[33]. Il *Thesaurus linguae Latinae* assegna tali attestazioni (con l'eccezione di quelle degli *Herm. Celtis* allora ignote) alla voce *glis* 2[34], che l'articolista ritiene il nome di un pesce probabilmente sulla base del fatto che ἵππουρος in greco indica anche la corifena cavallina o lampuga (*Coryphaena hippurus* L.), un pesce dalla caratteristica coda, e questo è senz'altro il motivo per cui in *Gloss*. II 333,5 si legge ὁ ἰχθύς. Tuttavia il termine latino non è mai associato a un pesce: sembra dunque che nei glossari *cliris* o *glitis* siano delle banali corruzioni di *gliris* (forma volgare per *glis*[35]) e l'animale in questione sia proprio il ghiro o lo scoiattolo sulla scia della confusione sopra evidenziata.

---

borum involvit sese, ubi dormiens pinguescat, ut est in octavo historiarum. Sciurus autem ab umbra caudae et a flexu καμψίουρος». Non ci si stupisca inoltre dell'ulteriore slittamento di significato di ἐλειός in greco moderno, dove il sostantivo finisce per designare il 'tasso' (cfr. Dimitrakos s. v. 4). Si consideri anche il latinismo γλίος in alcuni dialetti del greco moderno, dove il termine può valere sia 'ghiro', che 'scoiattolo' (cfr. Katsanis 2000, 185). Notevoli confusioni fra ghiro e scoiattolo si rinvengono poi anche in alcuni dialetti italiani: si vedano ad es. milan. *gira*; paves. *giräta rosa* (dal lat. *glis*) per 'scoiattolo' (cfr. *REW*[3] 3787 e Pellegrini 1985, 215). Per slittamenti di significato degli esiti di *glis* in francese (donnola, ratto, topo di campagna) cfr. *FEW*, 4, 154-156, s. v. *glīs*, *glīris*, Per altro verso si consideri anche il sardo (da *sciurus*) *iṡbírru* (*ṡkirru* camp.), che designa la 'martora sarda'; cfr. Wagner, 1, 1960, 646-647 (che nota come del resto in Sardegna non esistano scoiattoli). Simili variazioni di significato hanno anche il lat. *nitela* (Plin. *nat.* 8,224; Mart. 5,37,8; Serv. *georg.* 1,181: 'topo quercino'?; cfr. anche *netila* in *NGML* s. v.) e *nitedula* (Cic. *Sest.* 72; Arnob. *nat.* 2,47: stesso significato?), da cui deriva il calabrese *nitila* o *natila* per indicare il 'ghiro' (cfr. Alessio 1936, 142-143). Si vedano tuttavia anche *Gloss*. II 133,54: *nitela* δενδροβάτης ('scoiattolo'?); V 374,11: *netila hearma* (anglosass.: 'donnola' o 'ermellino'; cfr. pure *supra*, n. 22).

[33] Cfr. Bottaro 2019, 62 e 83-84. Sebbene nel testo di 44,41 l'editrice abbia scritto *cliris* sulla base di *Gloss*. II 333,5, il ms. ha correttamente *gliris*.

[34] *ThlL* 6,2, 2046,58-60, s. v. (G. Burckhardt, 21-01-1931).

[35] Cfr. *ThlL* 6,2, 2045,75-80, s. v. *glis*. E così sembrerebbe anche per *glix*, sebbene manchino le attestazioni.

5. Soluzione dell'indovinello.

Se teniamo letteralmente in conto le indicazioni dei lessicografi, l'identificazione dell'animale è realisticamente il ghiro. Se invece ci basiamo solo sul termine φέροικος, la risposta è senz'altro lo scoiattolo: il ghiro non può in alcun modo essere un 'portatore di casa', lo scoiattolo invece sicuramente sì. Ma a quale dei due animali si riferiva Cratino? Difficile dirlo. Non sfugga tuttavia – come si è ricordato all'inizio – che i lessicografi stessi non forniscono un sinonimo per l'appellativo (a differenza, ad esempio, di quanto facciano per φερέοικος / 'chiocciola' di Esiodo): non dicono né σκίουρος né ἐλειός o μυωξός. È allora possibile che la redazione originaria del lemma sia in qualche modo una parafrasi delle parole del comico ateniese? Non lo escluderei, soprattutto se si trattava effettivamente di un indovinello di Cleobulina. In questo caso però – con un pizzico di delusione – non si può non notare che l'indovinello è mal congegnato, perché l'appellativo dell'animale e la sua descrizione non concordano. Neppure Cratino, al pari di molti dopo di lui, avrebbe avuto cioè ben chiara la differenza fra ghiro e scoiattolo. E il nomignolo φέροικος sarebbe stato accostato a quest'ultimo non dal poeta, ma da qualcun altro prima di lui, che – proprio come lo Ps. Oppiano – sapeva ben distinguere i due animaletti. Uno dei pochi, verrebbe da dire.

Bibliografia

Alessio 1936 = G. Alessio, *Le denominazioni del ghiro e dello scoiattolo in Calabria*, «Archivum Romanicum» 20, 1936, 141-162.

Beall 2001 = E. F. Beall, *Notes on Hesiod's* Works and Days*, 383-828*, «AJPh» 122, 2001, 155-171.

Bennett *et alii* 1984 = A. F. Bennett - R. B. Huey - H. John-Alder - K. A. Nagy, *The parasol tail and thermoregulatory behavior of the Cape ground squirrel Xerus inauris*, «Physiological Zoology» 57, 1984, 57-62.

Bergk 1838 = Th. Bergk, *Commentationum de reliquiis comoediae Atticae antiquae libri duo*, Lipsiae 1838.

Beta 2016 = S. Beta, *Il labirinto della parola. Enigmi, oracoli e sogni nella cultura antica*, Torino 2016.

Bianchi 2017 = F. P. Bianchi, *Cratino. Introduzione e testimonianze*, Fragmenta Comica, 3,1, Heidelberg 2017.

Blastos 1931 = Π. Βλαστός, Συνώνυμα και συγγενικά. Τέχνες και σύνεργα, Αθήνα 1931.

Boese 1973 = [H. Boese], Thomas Cantimpratensis, *Liber de natura rerum*, 1, Berlin - New York 1973.

Bottaro 2019 = M. Bottaro, *Gli Hermeneumata Celtis. Le sezioni sugli uccelli e le fiere del glossario*, Tesi di Laurea magistrale, Università di Catania 2019, in V.

Ortoleva - M. R. Petringa - S. Cammisuli (edd.), *Onomastikón, Studi di lessicografia greca e latina*, Prima edizione critica del Glossario degli *Hermeneumata Celtis*, parte prima, Catania 2020 (onomastikon.altervista.org).

Braccini 2016 = T. Braccini, *"Portatore di casa" o "portatore di famiglia"? Sull'uso di* pheroikos *per indicare il ghiro*, «Glotta» 92, 2016, 60-67.

Carpaneto-Cristaldi 1995 = G. M. Carpaneto - M. Cristaldi, *Dormice and man: a review of past and present relations*, «Hystrix» n. s. 6, 1994, 303-330.

Cipriani 2017 = M. Cipriani, "*In dorso colorem habet inter viridem et ceruleum...*". Liber rerum *e osservazione zoologica diretta nell'enciclopedia di Tommaso di Cantimpré*, «Reinardus» 29, 2017, 16-98.

Dimitrakos = D. Dimitrakos, [Δ. Δημητράκος], Μέγα λεξικόν όλης της ελληνικής γλώσσης, 15 voll., Athinai 1964[2].

DMLBS = R. E. Latham - D. R. Howlett - R. K. Ashdowne, *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, Oxford 1975-2013.

Edmonds 1957 = J. M. Edmonds, The Fragments of Attic Comedy, 1, Leiden 1957.

FEW = W. von Wartburg, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, 25 voll., Bonn - Leipzig - Tübingen - Basel 1922-2002.

Gardella-Juliá 2018 = M. Gardella - V. Juliá, *El enigma de Cleobulina*, Traducción de testimonios, acompañada de estudio preliminar, notas y apéndice, prólogo de W. O. Kohan, Buenos Aires 2018.

Gauchat 1910 = L. Gauchat, *Les noms gallo-romains de l'écureuil*, in *Mélanges de philologie romane et d'histoire littéraire offerts à Maurice Wilmotte à l'occasion de son 25e anniversaire d'enseignement*, Paris 1910, 175-200.

Kalleris 1958 = Ιω. Ν. Καλλέρης, Ἀνάλεκτα λεξικογραφικά, «Lexikographikon Deltion» 8, 1958, 1-58.

Kassel-Austin 1983 = *Poetae Comici Graeci (PCG)*, ediderunt R. Kassel et C. Austin, 4, *Aristophon - Crobylus*, Berolini et Novi Eboraci 1983.

Katsanis 2000 = N. A. Katsanis, *Graecolatina*, in *Byzantino-Sicula III*, Miscellanea di scritti in memoria di B. Lavagnini, Palermo 2000, 179-192.

Kock 1880 = *Comicorum Atticorum fragmenta*, edidit Th. Kock, 1, *Antiquae comoediae fragmenta*, Lipsiae 1880.

Leary 2014 = T. J. Leary, *Symphosius, The Aenigmata. An Introduction, Text and Commentary*, London - New York 2014.

Marx 1905 = C. Lucilii *Carminum reliquiae*, recensuit enarravit F. Marx, volumen posterius, Commentarius, Lipsiae 1905.

Masseti 2012 = M. Masseti, *Atlas of Terrestrial Mammals of the Ionian and Aegean Islands*, Berlin-Boston 2012.

Matelli 1997 = E. Matelli, *Sulle tracce di Cleobulina*, «Aevum» 71, 1997, 11-61.

McCartney 1943 = E. McCartney, *Hoarded notes on squirrels*, «The Classical Outlook» 21, 1943, 5-6.

Meineke 1839 = *Fragmenta Comicorum Graecorum*, collegit et disposuit A. Meineke, 2,1, *Fragmenta poetarum comoediae antiquae*, Berolini 1839.

Meineke 1857 = A. Meineke, *Zu Hesychius*, «Philologus» 12, 1857, 602-633.

Mersinias 1999 = S. Mersinias, *Notes on the* Cynegetica *of Ps. Oppian*, «Minerva» 13, 1999, 103-125.
Mitchell 1913 = B. W. Mitchell, *In the shadow of his tail*, «The Classical Weekly» 6, 1913, 202-206.
Pellegrini 1985 = G. B. Pellegrini, *Conservazione e innovazione nei nomi degli animali*, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studio sull'alto Medioevo, 31 (7-13 aprile 1983), 1, Spoleto 1985, 175-236 (discussione estemporanea sull'intervento alle pp. 237-242).
Pokorny 1959 = J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern-München 1959.
Porson 1822 = Φωτίου τοῦ Πατριαρχοῦ Λέξεων συναγωγή, e codice Galeano descripsit R. Porsonus, 1-2, Londini 1822.
REW[3] = W. Meyer-Lübke, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1935[3].
Scaliger 1582 = I. C. Scaligeri *Exotericarum exercitationes liber XV*, *De subtilitate*, *Ad Hieronymum Cardanum*, Francofurti 1582.
Schmidt 1862 = Hesychii Alexandrini *Lexicon*, recensuit M. Schmidt, 4,1, Ienae 1862.
Šedinová 2015 = H. Šedinová, *Rejsek nebo hranostaj? nový význam Aristotelova termínu* mygalé *ve středověku*, «LF» 138, 2015, 119-146.
Spatharakis 2004 = I. Spatharakis, *The Illustrations of the* Cynegetica *in Venice, Codex Marcianus Graecus Z 139*, Leiden 2004.
Storey 2011 = *Fragments of Old Comedy*, edited and translated by I. C. Storey, 1, Cambridge Mass. - London 2011.
Sylburg 1594 = *Etymologicon magnum*..., superiorum editionum variorumque auctorum collatione a multis ac foedis mendis repurgatum, perpetuis notis illustratum tribusque utilissimis indicibus, verborum, rerum, atque auctorum numero pene infinitorum, nunc recens adauctum opera Fr. Sylburgii veter., [Heidelberg] 1594.
Theodoridis 2013 = Photii patriarchae *Lexicon*, 3: N-Φ, edidit Ch. Theodoridis, Berlin-Boston 2013.
Thompson 1945 = D. W. Thompson *The Greek for a dormouse*, «CPh» 40, 1945, 185-186.
Vossius 1645 = G. J. Vossii *De vitiis sermonis et glossematis latino-barbaris*, libri quattuor, Amstelodami 1645.
Waern 1951 = I. Waern, Γῆς Ὀστέα. *The Kenning in Pre-Christian Greek Poetry*, Uppsala 1951.
Wagner 1960-1964 = M. L. Wagner, *Dizionario etimologico sardo*, 3 voll., Heidelberg 1960-1964.
West 1978 = Hesiod, *Works and Days*, edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West, Oxford 1978.

Abstract: In the Lexicon of Photius (φ 122 Theodoridis) it is reported that the term φέροικος is found in [Cratinus's] *Cleobulinae* (fr. 101 K.-A.) and that this word would designate an animal similar to the weasel, white in colour, which makes its lair among the roots of oak trees and feeds on acorns. This description more or less suits the 'dormouse'. However, the literal sense of the term φέροικος ('house-carrier') does not fit this animal, especially since the parallel form φερέοικος occurs in Hesiod (*op*. 571-572) to designate very likely the 'snail' (in addition, the same term is well attested in reference to people who are 'nomads' or 'of no fixed abode'). The key to solve the riddle (is it perhaps a coincidence that Cleobulina was famous for her riddles?) is Ps. Oppian. *cyn*. 2,586-588 (a passage so far completely ignored by scholars), where the 'squirrel' (σκίουρος, 'shading itself with its tail') is described while it «erects its tail as a shelter of a self-roofed house». Many examples also show that in Greek (but also in other languages) dormice and squirrels were often confused. This confusion is probably also present in the entry φέροικος relating to Cratinus's *Cleobulinae*, and could go back to the comic poet himself or to his source.

Vincenzo Ortoleva
ortoleva@unict.it

Uno scoiattolo che si ripara dalla pioggia con la coda
(fotografia di Andrew Locking)

Produzione di pigmenti pregiati in età imperiale: malattie ‘professionali’ e maschere facciali*

Gaetano Arena

In argentariis metallis invenitur minium quoque, et nunc inter pigmenta magnae auctoritatis et quondam apud Romanos non solum maximae, sed etiam sacrae. «Nelle miniere di mercurio [cioè di ‘argento vivo’] si trova anche il minio, (che) ancor oggi fra i pigmenti (possiede) grande prestigio e (che) un tempo presso i Romani non solo (godeva di) grandissima ma persino sacra reputazione» (t. d. A.)[1]. L’alta, un tempo altissima[2], considerazione in cui il minio era tenuto dai Romani è confermata dalla ricca messe di notizie raccolte da Plinio il Vecchio su questa materia colorante nel XXXIII libro della *Naturalis historia*, concernente, com’è noto, l’oro e l’argento: il minio viene correttamente definito *pigmentum*, termine tecnico assente in Vitruvio, ma in effetti particolarmente idoneo a designare il colore-sostanza[3]. I numerosi dati offerti dall’enciclopedista possono certamente prestarsi, almeno a nostro avviso, ad alcune riflessioni di storia economica e sociale sulla produzione e sul commercio di uno fra i pigmenti considerati più pregiati fin dall’epoca tardorepubblicana e soprattutto nella prima età imperiale.

1. Questa nostra indagine prende le mosse da una notizia pliniana breve ma davvero interessante: *qui minium in officinis poliunt, faciem laxis vesicis inligant, ne in respirando pernicialem pulverem trahant et tamen ut per illas spectent*, «coloro che nelle botteghe levigano il minio an-

* Il presente contributo rientra nell’ambito del Progetto di Ricerca Dipartimentale Interdisciplinare (PIAno di inCEntivi per la RIcerca di Ateneo 2020-2022, Linea di intervento 2), Università degli Studi di Catania, intitolato *Cura di sé, cura del mondo. L’impatto della crisi ambientale sul fisico (sôma) e sul morale (psyché) dell’uomo* e coordinato dalla Prof.ssa R. L. Cardullo.

[1] Plin. *nat*. 33,111, p. 93 Zehnacker 1983. Come lo stesso Plinio chiarisce subito dopo (33,111-112, p. 93 Zehnacker 1983), era consuetudine nei giorni di festa cospargere di minio il volto della statua di Giove.

[2] Come rivela Plinio, anche l’*Indicum*, cioè l’indaco, ha guadagnato la *maxima auctoritas*: *nat*. 35,46.

[3] Augusti 1967, 23; 80; cfr. anche Müller-Graupa 1941a, 1232-1233; Müller-Graupa 1941b, 1233-1234.

«Commentaria Classica» 7, 2020, 185-217. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543100

nodano intorno al viso vesciche – lasciandole allentate – affinché, respirando, non inalino polvere tossica e tuttavia possano guardarvi attraverso» (t. d. A.)[4]. In questo specifico passo il naturalista non indica con esattezza l'ubicazione geografica di tali *officinae* o dove fossero in uso precisamente queste rudimentali 'mascherine' destinate a proteggere gli artigiani dalle pericolose esalazioni del 'minio', ma, all'interno dell'ampia digressione dedicata sia appunto al cinabro o minio, solfuro di mercurio (HgS, altrimenti detto 'vermiglione'), sia anche al cosiddetto 'minio', in realtà ossido salino di piombo (Pb_3O_4, noto pure come 'arancio di piombo' o 'minio di piombo')[5], egli mostra di avere ben chiara la distinzione fra questi due minerali, entrambi altamente tossici, e anzi segnala l'esistenza di una terza varietà (realizzata con il 'minio' di Siria), ancor più scadente, a dimostrazione – ammesso che ve ne fosse bisogno – di quanto fossero diffuse e lucrose le pratiche di adulterazione: *sed adulteratur multis modis, unde praeda societati. Namque est alterum genus omnibus fere argentariis itemque plumbariis metallis, quod fit exusto lapide venis permixto, non ex illo, cuius vomicam argentum vivum appellavimus – is enim et ipse in argentum excoquitur –, sed ex aliis simul repertis. Steriles etiam plumbi micae; deprehenduntur solo colore nec nisi in fornacibus rubescentes exustique tunduntur in farinam. Hoc est secundarium minium perquam paucis notum, multum infra naturales illas harenas. Hoc ergo adulteratur minium in officinis sociorum, et vilius Syrico*. «Ma lo (*scil*. il minio) si falsifica in molti modi, dal che deriva un grosso lucro per la società produttrice. Esiste infatti un altro tipo di minio in quasi tutte le miniere d'argento [cioè di 'argento vivo', mercurio] e anche in quelle di piombo,

---

[4] Plin. *nat*. 33,122, p. 97 Zehnacker 1983. Rodríguez Almeida 1994-1995, 178, n. 15, ha tradotto *laxis* con 'molto distese', 'traslucide' in riferimento alle vesciche, ma mi sembra preferibile intendere 'allentate', 'lasche', cioè non a diretto contatto con il viso, proprio per consentire comunque agli operai di respirare, pur senza correre il rischio di inalare sostanze tossiche; le vesciche, infatti, erano potenzialmente molto pericolose, come dimostra un episodio narrato da Galeno (*util. respir.* 1,5, C. G. Kühn, 4, Leipzig 1822, 504-505) che volle effettuare un esperimento sulla respirazione ai danni di un malcapitato schiavo, il quale, per un puro caso, non morì per soffocamento: Arena 2018, 167. D'altra parte, sia Rosati 1988, 79 («che lasciano allentate») sia Zehnacker 1983, 97 («qu'ils laissent flotter») concordano con la mia interpretazione. Un rapido cenno al passo si trova anche in Cordovana 2017, 125-126. Sull'impiego di operai specializzati nello sfruttamento delle miniere cfr. Hirt 2010, 48-82; 202-262.

[5] Plin. *nat*. 33,111-125, pp. 93-98 Zehnacker 1983.

che si produce cuocendo una pietra mescolata alle vene [cioè la cerussite o carbonato di piombo ($PbCO_3$), minerale abitualmente associato alla galena o solfuro di piombo e di colore simile al piombo]; non la pietra il cui umore interno abbiamo chiamato argento vivo – perché se la si brucia diventa essa stessa argento vivo –, ma altre che si trovano insieme a quella. Queste pietre non contengono neppure un granello di piombo; si riconoscono unicamente dal colore, e solo dopo che sono state arroventate nei fornelli e bruciate vengono pestate e ridotte in polvere. Questo è il minio di seconda qualità, noto a pochissimi, molto inferiore alle sabbie naturali di cui abbiamo parlato. È con questo dunque che si falsifica il vero minio nelle officine della società; se ne produce uno ancora più scadente con il minio di Siria»[6].

Il 'minio-cinabro' (HgS), dunque, a causa della sua bellezza fu uno dei pigmenti più falsificati dell'antichità: lo si ritrova a Pompei anche sotto forma di polvere dal colore naturale rosso vivo, brillante, con elevato potere coprente, resistente a tutti gli agenti e compatibile con tutti gli altri pigmenti, e perciò molto usato nella pittura parietale romana; esso veniva adulterato sia usando la terra rossa (*sphragis*, ocra costituita da ossidi di ferro), sia con il 'minio di piombo' (*cerussa usta*, 'biacca bruciata', cioè ossido di piombo), sia ancora con il sirico (*item Syrico*), miscela di *Sinopis* (ocra, dunque ossido di ferro) e *sandyx* (ocra e *cerussa usta*)[7].

Il lungo, accurato e paziente lavoro di classificazione condotto da Selim Augusti attraverso il prelievo e l'esame – microscopico, chimico, mineralogico, spettrografico – di ben 252 campioni di pigmenti, provenienti dalle botteghe dei mercanti pompeiani e custoditi nel Museo Archeologi-

---

[6] Plin. *nat*. 33,119-120, p. 96 Zehnacker 1983, trad. it. Rosati 1988, 77.

[7] Augusti 1967, 43; 77-82; 115-116. Cfr. inoltre Matteini-Moles 2007 (1989), 41-42. Le ocre rosse – che esulano dall'interesse del presente studio – rappresentano una tipologia di pigmento a sé stante (colore rosso naturale, costituito prevalentemente da ossido ferrico, Fe_2O_3) diverso dal minio-cinabro (colore rosso naturale, formato, come si è detto, da solfuro di mercurio) e dal 'minio' (colore rosso artificiale, costituito, come si è visto, da ossido di piombo): in proposito si veda Augusti 1967, 46, sulle svariate denominazioni e sulla confusione di taluni termini riferibili al colore rosso; 82-88, sulle varietà di ocra rinvenute a Pompei; 88-89, sulla *sandaraca*, solfuro di arsenico (As_4S_4), 'arsenico rosso' o realgar, minerale naturale anch'esso presente a Pompei; 89-90; 114-115, sul termine *sandaraca*, usato anche come sinonimo della *cerussa usta*, cioè del 'minio di piombo', adoperato per imitare e falsificare la *sandaraca* naturale. Sulle ocre rosse cfr. inoltre Mottana-Napolitano 1997, 207-208.

co Nazionale di Napoli (nrr. 1-236), nell'*Antiquarium* e nei Depositi di Pompei (nrr. 237-249) e di Ercolano (nrr. 250-252), ha permesso di riconoscere la natura e la composizione dei colori pompeiani, di individuarne la corrispondenza con i pigmenti citati nelle fonti, di stabilire una correlazione fra denominazioni antiche e moderne dei colori, di chiarire metodi e tecniche di lavorazione delle sostanze coloranti nell'antichità[8]. Il solfuro di mercurio, cioè appunto il 'minio-cinabro', dalle vivide tonalità rosso-brillanti, è stato, ad esempio, largamente adoperato negli ambienti della Villa dei Misteri e della Casa dei *Vettii*, per quanto avesse il difetto di annerire se esposto alla luce solare, com'è accaduto nell'atrio della stessa Villa dei Misteri o nell'*oecus* A della Villa Imperiale sempre a Pompei[9].

Un discorso a parte merita appunto il sopra menzionato *secundarium minium*, ovvero appunto l'ossido di piombo (Pb_3O_4), chiamato da Plinio anche *cerussa usta*, un 'minio' di seconda specie che egli considera in effetti un prodotto di qualità inferiore, frutto, come si è visto, di un procedimento fraudolento di adulterazione e ritenuto dunque meno pregiato rispetto al 'minio-cinabro', ma abbastanza stabile e dotato di un buon potere coprente, usato nella decorazione dei manoscritti (da cui il termine 'miniatura') e anche nelle pitture parietali, dove però si trova ossidato e di colore marrone intenso (PbO_2, diossido di piombo). Il 'minio di piombo' si ricavava da quasi tutte le miniere di argento e di piombo, cioè da minerali diversi da quelli da cui si estrae il mercurio, ma capaci di assumere il colore rosso dopo la cottura in fornace[10].

---

[8] Augusti 1967, 15-17.

[9] Sampaolo 2009, 33. Tra i pigmenti provenienti dagli ambienti 3 e 12 della casa a nord di quella dei Casti Amanti è presente il 'minio di piombo' (Pb_3O_4), in parte mutato in cerussite ($PbCO_3$): Varone-Béarat 1997, 208-209. Cfr. anche Giachi-De Carolis-Pallecchi 2009, 1018, su un campione di colore rosso consistente in litargirio (PbO) con uno strato superficiale di cerussite ($PbCO_3$) e presente in una delle 16 ciotole contenenti pigmenti, rinvenute a Pompei e custodite presso il Museo Archeologico Nazionale di Napoli. Per le relative analisi microscopiche, spettroscopiche e a raggi X si vedano Casoli-Campani-Aliatis-Bersani-Mantovan -Marino-Lottici 2009, 62-67; Aliatis-Bersani-Campani-Casoli-Mantovan-Marino-Lottici 2009, 243-254; Walsh-Siddall-Eastaugh-Chaplin 2004, 181-196.

[10] Augusti 1967, 42-43; 82. Sulle differenze fra i due pigmenti, 'minio-cinabro' (HgS) e 'minio di piombo' (Pb_3O_4) si vedano Berthelot-Ruelle 1887, 261; Reinach 1921, 11; Halleux 1974, 26; Berthelot-Riederer 1987, 202; 205; Matteini-Moles 2007 (1989), 42-43; Béarat 1997, 27-30.

Sebbene talora senza la precisione pliniana per il dettaglio tecnico, anche il *De architectura* costituisce una preziosa testimonianza sulle sostanze coloranti, sulla loro preparazione e sul loro impiego. In particolare, Vitruvio osserva innanzitutto che esistono sia colori che nascono spontaneamente in alcuni luoghi e ivi si estraggono sia colori 'composti', ricavati, cioè, da altre sostanze o per trattamento o per miscela (7,6,1: *colores vero alii sunt, qui per se certis locis procreantur et inde fodiuntur, nonnulli ex aliis rebus tractationibus aut mixtionum temperaturis compositi perficiuntur, uti praestent eandem in operibus utilitatem*); poi passa a parlare dapprima dei colori nativi (7,7,1: *primum autem exponemus, quae per se nascentia fodiuntur*), tra i quali appunto il nostro *minium*, e successivamente di quelli artificiali (7,10,1: *ingrediar nunc ad ea, quae ex aliis generibus tractationum temperaturis commutata recipiunt colorum proprietates*), fra cui la già citata *cerussa usta*. Tanto a pigmenti presenti in natura quanto a pigmenti realizzati artificialmente fa in effetti riferimento anche Plinio all'interno di una classificazione più ampia di *colores austeri* ('secchi') e *colores floridi* ('vivi, freschi e umidi'): *sunt autem colores austeri aut floridi. Utrumque natura aut mixtura evenit. Floridi sunt – quos dominus pingenti praestat – minium, Armenium, cinnabaris, chrysocolla, Indicum, purpurissum; ceteri austeri. Ex omnibus alii nascuntur, alii fiunt. Nascuntur Sinopis, rubrica, Paraetonium, Melinum, Eretria, auripigmentum; ceteri finguntur, primumque quos in metallis diximus, praeterea e vilioribus ochra, cerussa usta, sandaraca, sandyx, Syricum, atramentum*[11]. Sebbene l'enciclopedista si limiti a parlare genericamente di sostanze coloranti artificiali senza distinguere – come invece fa Vitruvio, in questo caso con maggiore precisione tecnica – fra colori realizzati per semplice miscela e colori ottenuti mediante reazione con altre sostanze, la sua testimonianza è talmente importante che l'elenco della *Naturalis historia* era ancora considerato paradigmatico in età tardoantica e si trova pedissequamente ripetuto in Isidoro di Siviglia[12]. Sia i colori *austeri* sia quelli *floridi* potevano essere naturali o artificiali, ma i colori *floridi* venivano acquistati dal committente perché costosi sia per il prezzo degli ingredienti sia per la complessità della preparazione[13]; ed è appunto tra i *floridi* che Plinio elen-

---

[11] Plin. *nat.* 35,30. Su questa classifica cfr. Taborelli 1994, 135.

[12] Isid. *orig.* 19,17,2: *colores aut nascuntur aut fiunt. Nascuntur, ut Sinopis, rubrica, Paraetonium, Melinum, Eretria, auripigmentum. Ceteri finguntur aut arte aut permixtione*. Su tipologia, origine e scala tonale dei colori adoperati dai pittori cfr. Borda 1958, 392-394.

[13] Cfr. anche Plin. *nat.* 35,44; Vitruvio (7,5,8) testimonia che questa consuetu-

ca il ‘minio-cinabro’ (HgS) mentre fra gli *austeri* e ‘più vili’ inserisce il ‘minio di piombo’ (Pb_3O_4)[14].

Una volta chiarita la distinzione fra i due tipi di ‘minio’, ovvero il cinabro o solfuro d’argento e la ‘biacca bruciata’ o ossido di piombo, è fondamentale prendere in esame il riferimento alla *societas*, peraltro chiarito dallo stesso Plinio nel passo immediatamente precedente, laddove si fa riferimento alle miniere spagnole di Sisapone (oggi Almadén, 118 km a nord di Cordova, in Spagna meridionale) soggette all’imposta statale[15]: *Iuba minium nasci et in Carmania tradit, Timagenes et in Aethiopia, sed neutro ex loco invehitur ad nos nec fere aliunde quam ex Hispania, celeberrimo Sisaponensi regione in Baetica miniario metallo vectigalibus populi Romani, nullius rei diligentiore custodia. Non licet ibi perficere id, excoctique Romam adfertur vena signata, ad bina milia fere pondo annua, Romae autem lavatur, in vendendo pretio statuta lege, ne modum excederet* HS LXX *in libras*. «Giuba [II re di Mauretania] riferisce che si produce minio anche in Carmania e Timagene [di Alessandria] anche in Etiopia, ma da nessuno dei due luoghi è importato presso di noi, dove arriva quasi solo dalla Spagna, dalla miniera di minio più famosa, nella regione di Sisapone, in Betica, tra quelle soggette a imposta allo Stato romano. Nessuna materia è custodita più attentamente. Non è permesso di raffinarlo sul posto; dopo la cottura, la vena di minio è messa sotto sigillo e portata a Roma, in quantità di circa duemila libbre ogni anno, e a Roma poi è lavorata. Il prezzo di vendita è stato stabilito per legge, perché non superasse il limite di 70 sesterzi per libbra»[16].

---

dine era generalizzata fin dall’età tardorepubblicana: *quis enim antiquorum non uti medicamento minio parce videtur usus esse? At nunc passim plerumque toti parietes inducuntur. Accedit huc chrysocolla, ostrum, Armenium. Haec vero cum inducuntur, etsi non ab arte sunt posita, fulgentes colorum reddunt visus, et ideo quod pretiosa sunt, legibus excipiuntur, ut a domino, non a redemptore repraesententur*.

[14] Su caratteristiche fisiche, chimiche e ottiche di cinabro e minio cfr. Augusti 1967, 24-26; Rouveret 1989, 255-265, su *colores floridi* e *colores austeri*; Brécoulaki 2006, 29-42; Eastaugh-Walsh-Chaplin-Siddal 2008, 728-729; 734-735; Falzone 2009, 252, sui colori *floridi* e sul problema del ‘metacinabro’ o ‘metacinnabarite’, frutto di alterazioni connesse con l’azione congiunta di aria e luce e con un conseguente fenomeno di scurimento; su questo aspetto si veda anche Bianchi 2009, 139 (con ulteriore bibliografia ivi).

[15] Kroll 1932, 1849.

[16] Plin. *nat*. 33,118, pp. 95-96 Zehnacker 1983, trad. it. Rosati 1988, 75-77; cfr. Iub. *FGrHist* 275 F 72; Timag. *FGrHist* 88 F 8.

Secondo Emilio Rodríguez Almeida sarebbe preferibile accogliere la lezione *dena* ('diecimila') in luogo di *bina* ('duemila') e dunque intendere che il materiale grezzo (anche se già privato della ganga sterile) importato a Roma sarebbe stato «sufficiente alla fabbricazione di diecimila libbre di minio puro all'anno»; lo studioso ha calcolato che se il mercurio era circa al 3%, difficilmente il minio avrebbe potuto superare di molto questa percentuale e, supponendo che (dopo le operazioni di macinazione, setacciatura e successivi lavaggi) si fosse potuto ricavare ancora un ulteriore 4% di minio, il doppio prodotto sarebbe stato di circa 18.000 libbre e avrebbe costituito il frutto 'industriale' al 7% di un totale di minerale importato di 260.000 libbre, cioè oltre 86 tonnellate; inoltre, se si conteggiasse il minio prodotto sul 7% (+ 3% di mercurio), questa cifra si ridurrebbe intorno alla pur sempre considerevole quantità di 160.000 libbre, ossia circa 53 tonnellate di *vena*, ovvero di minerale puro, separato dalla ganga[17].

Comunque sia, in questo passo Plinio integra i dati desunti da Giuba e Timagene – menzionati esplicitamente, come pure Teofrasto, fonte per i precedenti paragrafi 113-115[18] – con informazioni certamente assunte in prima persona. Esiste in effetti la concreta possibilità che i dati dell'opera pliniana siano non solo contemporanei al suo autore, ma derivino anche da informazioni assunte direttamente: come ho mostrato altrove, il naturalista, che morirà qualche anno prima dell'ascesa al trono di Domiziano, potrebbe aver avuto notizia della presenza a Priene in Ionia di una varietà pregiata di *scammonia*, una specie vegetale, e aver integrato le notizie desunte da Dioscoride con informazioni di prima mano, frutto di un aggiornamento recente[19]. Non si tratterebbe dell'unico caso in cui Plinio avrebbe inserito, modificato, aggiornato notizie all'interno della propria enciclopedica opera: come ha giustamente rilevato Luigi Taborelli a proposito del complesso rapporto fra Plinio e le sue fonti, appare metodologicamente improduttivo insistere su errori e/o eventuali ingenuità del-

[17] Rodríguez Almeida 1994-1995, 177. La lezione *bina* (Bamberg *Class.* 42) è quella adottata nelle edizioni critiche di Jan-Mayhoff 1897, 145; Rackham 1952, 88; Zehnacker 1983, 95; i codd. Leiden *Lips.* 7, Leiden *Voss. Lat.* F 61 e Firenze *Ricc.* 488 presentano invece *dena*. Anche Taborelli 1991, 557, ha accolto *bina* e inserito sia questo passo sia quello immediatamente precedente sul limite di 70 sesterzi per libbra all'interno dei meccanismi di condizionamento dei prezzi, evidenti rispettivamente nel contingentamento della produzione e nella fissazione di un prezzo legale.

[18] Thphr. *lapid.* 58-59; cfr. Mottana-Napolitano 1997, 166-167; 192-193.

[19] Arena 2013, 127.

l'autore, mentre è ben più proficuo porre in evidenza le informazioni nuove e originali fornite dal naturalista che, quando e come può, confuta, chiarisce, integra[20]. Occorre dunque prendere certamente le distanze dalla posizione di Friedrich Münzer, secondo il quale Plinio non avrebbe avuto accesso a fonti di prima mano[21]: basti pensare proprio alla discussione – che qui ci interessa particolarmente – sul minio-cinabro che per un verso segue da vicino Teofrasto, ma che nel contempo aggiunge informazioni verosimilmente raccolte direttamente dall'autore, anche attraverso l'osservazione autoptica – come nel caso dell'estrazione e della lavorazione dell'oro – resa certamente possibile dalla sua esperienza personale in Asturia e Galizia durante la procuratela in *Hispania Tarraconensis* nel 73 d.C. e confermata dagli studi sulle miniere aurifere spagnole condotti da Claude Domergue, Richard F. J. Jones e David G. Bird[22].

---

[20] Taborelli 1991, 530-531 e n. 17; 548-549 e n. 88, tra i passi della *Naturalis historia* per i quali ha sottolineato l'aggiornamento del suo autore, ha inserito anche quello sulla *scammonia* originaria di Priene (*nat.* 26,59-61), ritenendo che, proprio nell'ambiente degli *aromatarii* e degli *unguentarii*, Plinio cercasse, accanto all'informazione scritta, il contatto diretto con alcuni dei fornitori del mercato romano, e che l'intreccio di colloqui informali e forme velate d'inchiesta gli avessero offerto non solo elementi di riscontro, ma anche spunti per attualizzare con notazioni personali il proprio resoconto. In generale si veda anche Taborelli 1994, 111-151, a proposito dei dati di carattere merceologico e commerciale relativi alle materie prime, ai prodotti derivati, ai prezzi e al mercato.

[21] Münzer 1897.

[22] Sulla biografia pliniana si vedano almeno Ziegler 1951, 271-285; Syme 1969, 201-236. Sul minio spagnolo offrono testimonianze, oltre a Properzio (2,3,11: *minio… Hibero*), anche Giustino – il quale sostiene che «certamente nessuna terra [*i.e.* come la Spagna] è più ricca di minio» (44,1,6, p. 151: *minii certe nulla feracior terra*) e precisa che la regione della Galizia «non soltanto è ricchissima di rame e di piombo ma soprattutto di minio, che ha dato il nome al vicino fiume [odierno Miño in Spagna nordoccidentale]» (44,3,4, p. 154 B. Mineo - G. Zecchini, 3, Paris 2020: *Gallaeciae autem portio Amphilochi dicuntur. Regio cum aeris ac plumbi uberrima, tum et minio, quod etiam vicino flumini nomen dedit*) – e Floro (2,33,60), che parla della presenza del minio in Asturia (*favebat consilio natura regionis: circa omnis aurifera et chrysocollae miniique et aliorum colorum ferax. Itaque exerceri solum iussit. Sic Astures nitentes in profundo opes suas atque divitias, dum aliis quaerunt, nosse coeperunt*); cfr. anche Isid. *orig.* 19,17,7: *cuius pigmenti Hispania ceteris regionibus plus abundat; unde etiam nomen proprio flumini dedit*. Sulle miniere aurifere iberiche si vedano Mart. 10,16,3: *accipe Callaicis quidquid fodit Astur in arvis*; cfr. 4,39,7: *ne quae Callaico linuntur auro*; Claudian. 1,48-54: *praeceps illa manus fluvios superabat Hiberos / aurea dona vomens (sic*

Nel passo in cui si fa menzione della *societas* si parla tuttavia di ‘minio’ di prima qualità, cioè, più propriamente, del cinabro, che dall’operazione di cottura avrebbe potuto subire un danno qualitativo, a meno che Plinio non confonda le due varietà, come farebbe ritenere il fatto che anche nel paragrafo di poco successivo, dove distingue ancora minio puro (cinabro) e minio di seconda qualità (ossido di piombo), egli accenni nuovamente alla miniera spagnola di Sisapone (*sincero cocci nitor esse debet, secundarii autem splendor in parietibus sentit plumbaginem. Quamquam hoc robigo quaedam metalli est. Sisaponensibus autem miniariis sua vena harenae sine argento*, «il minio puro deve avere un brillante colore scarlatto, mentre in quello di seconda qualità, se applicato sui muri, lo splendore prende riflessi di piombo; tuttavia si tratta di una specie di ruggine metallica. Le miniere di minio di Sisapone hanno vene di sabbia senza argento»), ad un metodo per verificare la contraffazione del minio (*excoquitur auri modo; probatur auro candente: fucatum enim nigrescit, sincerum retinet colorem*, «il materiale viene fuso come l’oro; si saggia mediante oro incandescente: se è contraffatto annerisce, mentre se è puro conserva il suo colore») e ad un ulteriore sistema di adulterazione (*invenio et calce adulterari, ac simili ratione ferri candentis lamna, si non sit aurum, deprehendi*, «trovo scritto che si può falsificarlo anche con la calce, e che la cosa si può scoprire in modo simile, mediante una lamina di ferro incandescente, se non si ha oro») per il quale non dichiara espressamente la fonte[23]. A questo riguardo, infatti, anche se Plinio si limita a scrivere *invenio*, cioè ‘trovo (scritto)’, potrebbe tuttavia aver attinto da Vitruvio: *vitiatur minium admixta calce. Itaque si qui velit experiri id sine vitio esse, sic erit faciendum. Ferrea lamna sumatur, eo minium inponatur, ad ignem conlocetur, donec lamna candescat. Cum e candore color mutatus fuerit eritque ater, tollatur lamna ab igni, et sic refrigeratum si restituatur in pristinum colorem, sine vitio*

---

vix tellure revulsa / sollicitis fodiens miratur collibus aurum), / quantum stagna Tagi rudibus stillantia venis / effluxere decus, quanto pretiosa metalli / Hermi ripa micat, quantas per Lydia culta / despumat rutilas dives Pactolus harenas. Sull’argomento cfr. almeno Çewis-Jones 1970, 169-185; Domergue 1970, 253-286; Jones-Bird 1972, 59-74; Bird 1972, 36-64; Domergue 1972-1974, 499-548; Domergue -Hérail 1978.

[23] Plin. *nat.* 33,121-122, pp. 96-97 Zehnacker 1983, trad. it. Rosati 1988, 77; il toponimo *Sisapo*(*n*) è inserito anche fra gli *oppida non ignobilia* (3,3,14) della regione chiamata *Baeturia* ed estesa dal Betis al fiume Ana; alle miniere di minio della *Baetica* si fa inoltre riferimento in 3,4,30: *metallis plumbi, ferri, aeris, argenti, auri tota ferme Hispania scatet, citerior et specularis lapidis, Baetica et minio*.

esse probabit; sin autem permanserit nigro colore, significabit se esse vitiatum[24]. E in effetti, immediatamente prima, nel *De architectura* si accenna ad una tecnica finalizzata a mantenere intatto il colore del minio mediante il ricorso ad uno strato protettivo di cera punica e si fa riferimento ad *officinae* specializzate, ubicate, ai tempi dell'autore, a Roma, ma in precedenza presenti ad Efeso e poi trasferite, allorché furono individuati in Spagna filoni di questo minerale, della cui importazione – precisa lo stesso Vitruvio – si occupava una società appaltatrice di *publicani*, le *officinae* dei quali avevano sede appunto fra il tempio di Flora e quello di Quirino: *ita obstans cerae Punicae lorica non patitur nec lunae splendorem nec solis radios lambendo eripere ex his politionibus colorem. Quae autem in Ephesiorum metallis fuerunt officinae, nunc traiectae sunt ideo Romam, quod id genus venae postea est inventum Hispaniae regionibus, ‹e› quibus metallis glaebae portantur et per publicanos Romae curantur. Eae autem officinae sunt inter aedem Florae et Quirini*[25].

Il dato sulla *societas* offerto da Plinio – laddove egli fa riferimento alla compagnia che a Roma aveva il monopolio del lavaggio del cinabro (*Romae autem lavatur*) e che traeva profitti dalla sua adulterazione (*unde praeda societati*), tanto che, ad evitare eccessive speculazioni, era stato stabilito che il prezzo non superasse una certa soglia – appare, a nostro avviso, strettamente correlato con il riferimento ai *publicani* presente in Vitruvio. Anzi, proprio nel libro XXXIII della *Naturalis historia* – che, non a caso, contiene una significativa digressione sull'*ordo equester* (33,32-37, pp. 59-62 Zehnacker 1983) – e nell'attacco sotteso del naturalista nei riguardi degli interessi economici degli appaltatori, unitamente alle consuete osservazioni pliniane sulla ricerca ossessiva della ricchezza materiale da parte dei Romani, è possibile cogliere pienamente l'ottica peculiare del nostro enciclopedista e cavaliere, la sua mentalità, specchio del suo *status*, quale aveva lucidamente messo a fuoco Santo Mazzarino nel suo *L'Impero romano*, dove si saldavano insieme la riduzione del *denarius* e la 'rivoluzione borghese', in poche pagine di suggestiva e mirabile sintesi. Qui, il dato sulla riforma monetaria neroniana si fondeva infatti con le notizie sulle frecciate pliniane contro i *liberti*, colpevoli di portare *anuli* realizzati

---

[24] Vitr. 7,9,5; cfr. Augusti 1967, 30.

[25] Vitr. 7,9,4; nel medesimo libro, al capitolo precedente (7,8,1-4), viene accuratamente descritto il procedimento di estrazione del *minium* (cinabro), cioè solfuro di mercurio; sulla reciproca integrazione dei dati forniti da Vitruvio e Plinio in merito allo sfruttamento della materia prima spagnola e alla sua lavorazione a Roma cfr. Taborelli 1991, 558, n. 119.

proprio nel prezioso metallo estratto, fra l'altro, anche da quelle miniere spagnole che il procuratore equestre ben conosceva:

in un passo che (a prescindere dalla topica esaltazione dell'economia naturale) può definirsi un interessante squarcio di storia sociale scritta da autore antico, questo cavaliere dell'Italia settentrionale, freddo e saggio, ci ha descritto (naturalmente con disdegno) le ambizioni e la *luxuria* dei nuovi ricchi dell'epoca claudia. La sua carriera equestre, interrotta sotto Nerone, era splendida: prefetto d'ala sotto Claudio; procuratore e prefetto della flotta sotto i *Flavii*. Come esponente dell'altissima borghesia equestre, egli si intendeva di fatti economici. Nella travagliata epoca giulio-claudia, gli sembrava dominante l'ambizione di tutti, di portar *anuli aurei*, che in verità sono distintivi dei cavalieri … «l'ordine equestre», commentava Plinio, «si voleva distinguere dal resto dei liberi, e doveva subire l'intrusione dei liberti!». Oppure: quelli che non appartengono all'ordine equestre non si fanno scrupolo di firmare con l'*anulus*, dalla parte ove è l'oro: «una trovata dell'epoca di Claudio»; «e anche i servi portano *anuli* coperti, all'esterno, di oro»… La storia degli anelli d'oro: il più interessante capitolo di storia del costume dell'epoca imperiale, particolarmente dell'epoca giulio-claudia. Plinio, il procuratore Plinio, protesta… Ma egli, nonostante il suo sdegno, ci ha offerto, in queste sue pagine, una «chiave» eccellente per intendere… molte delle stranezze della irrequieta epoca dei *Claudii*. Claudio eredita da Caligola [*i. e.* Callisto, Pallante e Narcisso], e affina e organizza, il predominio dei liberti imperiali nella corte. Ma dietro quei tre potentissimi liberti c'è la grande massa di tutti i liberti, imperiali o non, in tutto l'Impero. Sono una borghesia affaristica e prepotente. Affrontano talora i rischi della legge, pur di portare l'*anulus aureus*, gabellandosi per cavalieri. La pressione di questa borghesia significa soprattutto una cosa: l'intensificazione dell'economia monetaria. In termini di moderna teoria economica, possiamo dire che il numero indice della quantità di beni economici in epoca claudia è direttamente proporzionale alla trasformazione dell'organismo imperiale in senso burocratico e d'altra parte all'attivazione degli scambi di ogni genere di beni. Vale a dire (anche se ciò potrà sembrare, a noi moderni, alquanto strano): burocrazia (questa burocrazia dei liberti imperiali) significa economia monetaria, intensità di circolazione dei mezzi legali di pagamento. L'economia naturale delle grosse *domus* senatorie è colpita a morte. Intensità di circolazione richiede abbondanza di metallo. Claudio, seguace di Caligola anche in questo caso, ordina la ricerca di nuove miniere, intensifica lo sfruttamento delle vecchie (pure su questo punto, Plinio ci dà particolari preziosi)…[26].

---

[26] Mazzarino 1986 (1956), 213-216; 222-223: «lo Stato guadagnò moltissimo da questa riforma. Noi moderni siamo avvezzi, come per malintesa caparbietà di 'moderni', a sottovalutare gli accorgimenti finanziari degli Stati antichi: ma in realtà, non v'ha dubbio … che gli antichi sapevan bene cosa significassero i fe-

La testimonianza pliniana, poi, ben s'inquadra nella nota tendenza moralizzatrice del regno di Vespasiano, non a caso mantenuta, anzi accentuata, dopo il breve regno di Tito, dal fratello di quest'ultimo, Domiziano[27]. Il risanamento dei costumi fu in effetti motivo ricorrente nella propaganda flavia: la polemica contro i *mores* dei ceti egemoni in età giulio-claudia ispira infatti molte pagine della *Naturalis historia*, il cui metro di giudizio è appunto il netto rifiuto del *luxus* e della *libido*[28]. In questo fosco quadro l'operato di Vespasiano si configura agli occhi del cavaliere Plinio come la possibilità concreta di un ritorno ai costumi morigerati antichi, alla *concordia*, alla *pax* e soprattutto alla *securitas* di augustea me-

---

nomeni monetari. Nel nostro caso, il già citato Plinio ci assicura che gli uomini dell'epoca neroniana sapevan bene cosa significasse la diminuzione di peso di una moneta: egli infatti ha valutato come un effettivo guadagno per lo Stato le diminuzioni di peso effettuate dallo Stato romano in epoca repubblicana, dichiarando che il *pondus imminutum* conduceva a un *lucrum* della *res publica* (*res p. lucrata est*) e ad una *dissolutio* dell'*aes alienum*…»; cfr. 223, n. 15: «a 33,47 Plinio conosce la riforma di Nerone per l'*aureus*; a 33,132 dichiara *iustum* il *pondus* del denario anteriore al 64. Si direbbe, dunque, che in 33,132 Plinio non ha ritoccato una redazione anteriore al 64, oppure che a bella posta ha taciuto, per il *denarius*, la riforma neroniana; ma la prima spiegazione è di gran lunga la più probabile. Che egli, procuratore, ignorasse la riforma neroniana del *denarius* è cosa assurda»; sulla prospettiva 'borghese', equestre, di Plinio si veda anche Mazzarino 1990[3] (1965-1966), 81-82; cfr. 118-119.

[27] Sull'opera di 'rigenerazione' dei costumi portata avanti dagli imperatori *Flavii* e propugnata con particolare slancio propagandistico da Domiziano cfr. Grelle 1980, 340-365; Spagnuolo Vigorita - Marotta 1992, 91-92. In particolare, sull'estrazione dei metalli dalle viscere della terra in connessione con la psicologia del *luxus* dei ricchi Romani nel linguaggio moralistico e simbolico pliniano si vedano Lana 1985, 143-177; Lana 1990, 147-162; Citroni Marchetti 1991, 203-209; 224-228; 236; 255-259; de Michele 1979, 63-70; Healy 1980, 163-201; Healy 1981, 166-180; Serbat 1986, 2069-2200; Isager 1991; Healy 1999. Per un inquadramento generale dell'autore si rinvia inoltre alle conferenze e ai colloqui di Como tenutisi in occasione del 1900° anniversario della morte di Plinio: *Atti della Giornata di studi* 1982; *Plinio il Vecchio* 1979; *Atti della Tavola Rotonda* 1982.

[28] La polemica pliniana contro il *luxus* delle imbandigioni e la *luxuria* dei *mores* si riscontra in *nat.* 9,67; 9,117-118; 14,56; 19,52-56; 33,140; 33,145; 35,3; il tema di Vespasiano restauratore dello Stato è rapidamente accennato in *nat.* 2,18: *…nunc caelesti passu cum liberis suis vadit maximus omnis aevi rector Vespasianus Augustus.*

moria e ancora all'*utilitas*, perseguita in quanto bene comune a tutti i sudditi[29].

D'altra parte, ad influenzare Plinio non furono certamente le sole istanze moralizzatrici ma anche le dinamiche sociali proprie dell'età flavia e l'inversione di tendenza economica concernente, secondo la ben nota 'periodizzazione' tacitiana, il netto contrasto fra il parassitismo caratteristico delle grandi *domus* senatorie nel secolo precedente l'anno 69 e la parsimonia inaugurata dal regno di Vespasiano, modello imperiale di austerità: «…e il lusso della mensa (*luxus mensae*), che era durato cent'anni, dalla battaglia di Azio al conflitto a seguito del quale Galba prese il potere, ed era costato un immenso spreco di denaro, poco a poco è passato di moda… Al tempo stesso, gli uomini nuovi, ammessi in senato dai municipi, dalle colonie e persino dalle province, introdussero la parsimonia dei loro paesi (*domesticam parsimoniam*)… Ma il principale promotore della restrizione dei costumi (*adstricti moris auctor*) fu Vespasiano, che per primo osservava l'austerità antica nelle vesti e nell'alimentazione»[30]. Come ho mostrato altrove, con specifico riferimento alla presunta 'scomparsa' del pregiatissimo silfio cirenaico ad opera, secondo Plinio, di ingordi

---

[29] Noè 2005, 676; 678-679; 681; 726-727. Sulla fondamentale coesistenza nell'opera pliniana di un atteggiamento aperto e costruttivo verso la scienza, intesa come strumento di pubblica utilità, e nel contempo di un rigido e oscuro pessimismo, originato dalle aberrazioni del lusso culminate in età neroniana, si vedano i fondamentali lavori di Citroni Marchetti 1991; Citroni Marchetti 1992, 3249-3306; su concezione politica (rapporti fra cittadino e imperatore) e visione scientifica (rapporti fra uomo e natura) in Plinio cfr. anche Lana 1980, 37-43. Sulle apparenti contraddizioni del rapporto fra Plinio e il 'progresso' scientifico si veda già Mazzarino 1990[3] (1965-1966), vol. I, 512.

[30] Tac. *ann.* 3,55: *…luxusque mensae a fine Actiaci belli ad ea arma, quis Servius Galba rerum adeptus est, per annos centum profusis sumptibus exerciti paulatim exolevere… Simul novi homines, e municipiis et coloniis atque etiam provinciis in senatum crebro adsumpti, domesticam parsimoniam intulerunt… Sed praecipuus adstricti moris auctor Vespasianus fuit, antiquo ipse cultu victuque*, trad. it. Storoni Mazzolani 1995, 209. La ricerca della giusta misura non riguardava unicamente l'apparato e la portata della *cena* ma concerneva anche la durata: a differenza di quanto accadeva nei banchetti dei ghiottoni, che si protraevano fino all'alba, Plinio il Vecchio in estate si levava da tavola quando faceva ancora giorno e in inverno quando non era ancora passata la prima ora della notte, cioè prima delle 19:00 (Plin. *ep.* 3,5,13: *surgebat aestate a cena luce, hieme intra primam noctis et tamquam aliqua lege cogente*). Sullo 'stile' economico del *luxus* senatorio individuato da Tacito cfr. Mazzarino 1990[3] (1965-1966), 3, 81-83.

appaltatori[31] – da considerarsi semmai come la concausa della quasi-distruzione della pianta nei campi destinati a pascolo –, «nel caso del procuratore-funzionario d'età flavia è evidente… l'intento di stigmatizzare le responsabilità dei *publicani*, appaltatori di *vectigalia* mossi unicamente dalle esigenze dello sfruttamento imprenditoriale delle risorse offerte dal territorio provinciale»[32].

Proprio in questo senso il toponimo spagnolo del testo pliniano ripetuto per ben due volte a breve distanza (*celeberrimo Sisaponensi regione in Baetica miniario metallo… Sisaponensibus autem miniariis*) sollecita ulteriori considerazioni sulla relazione tra la *societas* e il distretto minerario in questione. Un documento epigrafico da Capua riporta un epitaffio di Epapra, *sociorum Sisaponensium vilicus*, databile agli anni centrali del I secolo a.C.[33], e getta luce sullo sfruttamento delle miniere d'argento di *Sisapo*(*n*)[34], le quali, secondo Laura Chioffi, dovettero risvegliare l'avidità dei *socii* in età tardorepubblicana, almeno fino a quando esse in età imperiale divennero note per il *minium*, allorché il filone argentifero era ormai esausto e probabilmente questa compagnia non esisteva più, perché «il sistema di appalti applicato durante l'età repubblicana doveva essersi affievolito già in età augustea, preparando il controllo generale delle miniere da parte del *patrimonium principis*»[35]; la studiosa, inoltre, ha sostenuto che «da nessun documento, letterario o epigrafico, risulta che i *socii Sisaponenses* si siano dedicati alla sua [*scil*. del minio] estrazione»[36].

Ora, se è vero che le epigrafi e un passo delle *Philippicae* ciceroniane[37] collocano i *socii* in età tardorepubblicana, la testimonianza di Strabone fa

---

[31] Plin. *nat*. 19,38-39: *…dicetur auctoritate clarissimum laserpicium, quod Graeci silphion vocant, in Cyrenaica provincia repertum, cuius sucus laser vocatur, magnificum in usu medicamentisque et ad pondus argentei denarii repensum. Multis iam annis in ea terra non invenitur, quoniam publicani, qui pascua conducunt, maius ita lucrum sentientes depopulantur pecorum pabulo. Unus omnino caulis nostra memoria repertus Neroni principi missus est.*

[32] Arena 2008, 41.

[33] *CIL* 10, 3964 = *ILS* 1875.

[34] Per le fonti epigrafiche e letterarie sul sito si vedano almeno Hübner 1927, 361; Carrasco Serrano 2016, 35-37.

[35] Chioffi 2016, 177; cfr. 175-176; 178.

[36] Chioffi 2016, 176, n. 12.

[37] Oltre che in quella di Capua, la *societas Sisaponensis* è menzionata infatti in un'iscrizione da Cordova databile fra età sillana e seconda metà del I a.C.: Ventura Villanueva 1993, 51-52; Rodríguez Almeida 1994-1995, 174. Cic. *Phil.* 2,48:

comprendere che lo sfruttamento delle miniere d'argento di Sisapone e, più in generale, della Spagna continuava sino all'epoca in cui il geografo attendeva alla stesura della sua opera, come fa ritenere l'uso del verbo al tempo presente: πλεῖστος δ' ἐστὶν ἄργυρος ἐν τοῖς κατὰ Ἴλιπαν τόποις καὶ τοῖς κατὰ Σισάπωνα[38]. A ciò si aggiunga che il testo di Plinio non sembra lasciare adito a dubbi sulla connessione fra la *societas* e la produzione del minio né sulla prosecuzione dello sfruttamento ancora in età flavia. Così, gli assunti presentati in maniera perentoria dalla Chioffi – cioè, rispettivamente, che nessun legame si sarebbe potuto ravvisare fra i *socii Sisaponenses* e il minio e che la *societas* sarebbe stata attestata unicamente in età tardorepubblicana – non soltanto sono parzialmente sconfessati dalla testimonianza pliniana ma certamente rimessi in discussione anche dal testo iscritto su un cinerario da Roma, databile al primo quarto del II d.C. e facente riferimento esplicito ad un *procurator sociorum miniariarium*, a conferma del fatto che la *societas* esisteva ancora, anche se ormai era passata sotto il diretto controllo imperiale[39]. Non a caso, Domergue, Angel Ventura Villanueva, Rodríguez Almeida e Christian Rico sono giunti a conclusioni completamente contrastanti rispetto a quelle della Chioffi[40]. In particolare, secondo Rodríguez Almeida potrebbe cogliersi addirittura anche in Marziale – intellettuale originario di *Bilbilis* nella Tarraconense e fiorito in età flavio-traianea – un riferimento alla lavorazione del minio a Roma, poiché il poeta, che risiedeva presso l'angolo ovest sul Quirinale, lamentava il fatto che la propria quiete fosse quotidianamente disturbata, oltre che dall'ozioso cambiavalute, il quale sul suo sporco banco faceva risuonare un mucchio di monete neroniane, anche dal rumore proveniente da quelle che Rodríguez Almeida ipotizza fossero

quae autem domus? Suam enim quisque domum tum optinebant, nec erat usquam tua. Domum dico; quid erat in terris, ubi in tuo pedem poneres praeter unum Misenum, quod cum sociis tamquam Sisaponem tenebas?. Strabone (3,2,10 C 147, che cita come fonte Polibio 34,9,8) e Diodoro (5,36) riferiscono che nelle miniere spagnole lavoravano migliaia di uomini alle dipendenze di Italici: cfr. Morel 2009, 80; Díaz Ariño - Antolinos Marín 2013, 536; Nonnis 2016, 275-276.

[38] Strabo 3,2,3 C 142; cfr. 3,2,8 C 146: …τὸ περὶ τὰς μεταλλείας εὐφυές· ἅπασα μὲν γὰρ μεστὴ τῶν τοιούτων ἐστὶν ἡ τῶν Ἰβήρων χώρα. Cfr. Shepherd 1993, 202; Roller 2018, 133.

[39] *CIL* 6, 9634 = *ILS* 1876 = Sinn 1987, 206, Nr. 477 = Walser 1993, 152-153 = EDR121613.

[40] Domergue 1990, 193; 213-214; 234; Ventura Villanueva 1993, 54; Rodríguez Almeida 1994-1995, 173-178; Rico 2010, 397.

le *officinae minii*, dove il *malleator* di pagliuzze d'oro spagnole *tritum nitenti fuste verberat saxum*[41]. Secondo lo studioso, dunque, il testo del poeta spagnolo confermerebbe l'ubicazione di queste fabbriche nella capitale e il loro 'confinamento', anche a motivo della loro insalubrità, sul ciglio nord del colle: dunque, sulla scorta dei passi già discussi di Plinio e Vitruvio, le *officinae*, dove gli operai avrebbero indossato le maschere protettive, si sarebbero trovate a Roma e non nel distretto minerario spagnolo[42].

2. Un ulteriore aspetto – tutt'altro che secondario, come vedremo – della trattazione pliniana dedicata al minio è costituito proprio dalla notizia concernente l'uso di maschere filtranti facciali realizzate con vesciche e destinate a proteggere gli operai dalle esalazioni tossiche, alla cui pericolosità Plinio fa ripetuti riferimenti, deprecando anzi la sciagurata confusione fatta, a suo dire, dai medici fra il *cinnabaris* o 'sangue di drago'[43] e lo stesso minio (*illa cinnabaris antidotis medicamentisque utilissima est. At, Hercules, medici, quia cinnabarim vocant, utuntur hoc minio, quod venenum esse paulo mox docebimus*), e prendendo le distanze da tutto ciò che si tramanda sugli usi terapeutici di questo minerale (*quod cum venenum esse conveniat, omnia, quae de minio in medicinae usu traduntur, temeraria arbitror, praeterquam fortassis inlito capiti ventrive sanguinem sisti, dum ne qua penetret in viscera ac volnus attingat. Aliter utendum non equidem censeam*)[44]. Orbene, l'ostilità del naturalista nei riguardi dei me-

---

[41] Mart. 12,57,3-10: *nec cogitandi, Sparse, nec quiescendi / in urbe locus est pauperi. Negant vitam / ludi magistri mane, nocte pistores, / aerariorum marculi die toto; / hinc otiosus sordidam quatit mensam / Neroniana nummularius massa, / illinc balucis malleator Hispanae / tritum nitenti fuste verberat saxum*.

[42] Rodríguez Almeida 1986, 49-60; Rodríguez Almeida 1994-95, 173; 177, n. 14.

[43] È opportuno tuttavia precisare che pure Plinio incorre nei medesimi errori e fraintendimenti che rimprovera ad altri autori, allorché anch'egli finisce per usare il termine *cinnabaris* per indicare l'ossido di piombo (*nat*. 33,115-116, pp. 94-95 Zehnacker 1983), quando in realtà si tratta di un pigmento rosso naturale di origine vegetale, derivante da una resina ricavata dai frutti del *Calamus Draco* W.: Augusti 1967, 44; 77; 90-91; 81, n. 2: dalla confusione terminologica antica che attribuiva al *minium* il nome *cinnabaris* deriva l'uso moderno di 'cinabro' per indicare il solfuro di mercurio; 92: si tratta dell'unico colore che non è stato ritrovato fra i campioni pompeiani esaminati, anche se non è escluso che il mancato rinvenimento dipenda dal fatto che, trattandosi di sostanza organica, sia andato incontro a decomposizione.

[44] Plin. *nat*. 33,116, pp. 94-95; 33,124, p. 98; cfr. 33,98, p. 87 Zehnacker 1983 e 34,167, a proposito del piombo fuso in piatti di terracotta e delle nocive e am-

dici greci è ben nota ed è stata oggetto di molteplici studi[45], ma, proprio per questa ragione, deve essere valutata con molta prudenza, dal momento che la furiosa polemica dell'enciclopedista nei riguardi dei professionisti della ἰατρικὴ τέχνη rappresenta per lo studioso moderno un filtro carico di pregiudizi e soprattutto un grave ostacolo alla concreta ricostruzione della realtà storica.

Per questo motivo, è necessario, a parer nostro, sottoporre ad un'approfondita analisi un passo di Pedanio Dioscoride, medico attivo in età neroniana, il quale, non soltanto permette di verificare la veridicità dell'affermazione pliniana in merito alla presunta, fatale, insipienza dei medici greci sulle pericolose confusioni tra minio e cinabro, ma consente anche di contestualizzare geograficamente l'adozione di 'presidi' sanitari da parte degli operai esposti all'avvelenamento da inalazione:

> κιννάβαρι οἴονταί τινες τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τῷ καλουμένῳ μινίῳ πλανώμενοι· τὸ μὲν γὰρ μίνιον σκευάζεται ἐν Σπανίᾳ ἐκ λίθου τινὸς μεμειγμένου τῇ ἀργυρίτιδι ψάμμῳ, ὅστις ἄλλως μὲν οὐ γινώσκεται, ἐν δὲ τῇ χώνῃ μεταβάλλει εἰς εὐανθέστατον καὶ φλογωδέστατον χρῶμα. Ἔχει δὲ τὴν ἀποφορὰν ἐν τοῖς μετάλλοις πνιγώδη· περιτίθενται γοῦν οἱ ‹ἐπιχώριοι› τοῖς προσώποις φύσας πρὸς τὸ βλέπειν μὲν μὴ σπᾶν δὲ τὸν ἀέρα. Χρῶνται δὲ αὐτῷ οἱ ζωγράφοι εἰς τὰς πολυτελεῖς τῶν τοίχων κοσμήσεις. Τὸ δὲ κιννάβαρι κομίζεται μὲν ἀπὸ τῆς Λιβύης, πιπράσκεται δὲ πολλοῦ καὶ τοσοῦτον, ὡς μόλις ἐξαρκεῖν τοῖς ζωγράφοις εἰς τὴν ἐν ταῖς γραμμαῖς ποικιλίαν. Ἔστι δὲ καὶ βαθύχρουν, ὅθεν ἐνόμισάν τινες αὐτὸ αἷμα εἶναι δρακόντιον. Δύναμιν δὲ ἔχει τὸ κιννάβαρι τὴν αὐτὴν τῷ αἱματίτῃ, ἁρμόζον εἰς τὰ ὀφθαλμικά, πλὴν ἐπιτεταμένως· μᾶλλον γὰρ στύφει, ὅθεν ἐστὶ καὶ ἴσχαιμον, καὶ πυρίκαυτα καὶ ἐξανθήματα ἀναλημφθὲν κηρωτῇ θεραπεύει[46].

---

morbanti (soprattutto per i cani) esalazioni di piombo di fornace; 34,176, sull'ingestione di biacca in bevanda con conseguenze esiziali. La tossicità di questo metallo era nota già a Nicandro di Colofone, che parla di 'biacca funesta' (*alex.* 74-77: δεύτερα δ' αἰγλήεντος ἐπιφράζευ πόσιν ἐχθρήν / κιρναμένην ὀλοοῦ ψιμυθίου ἥ τε γάλακτι / πάντοθεν ἀφρίζοντι νέην εἰδήνατο χροιήν / πελλίσιν ἐν γρώνῃσιν ὅτ' εἴαρι πῖον ἀμέλξαις), e, dopo di lui, anche a Cornelio Celso (5,27,12 b: *sunt tamen quaedam remedia propria adversus quaedam venena, maximeque leviora. Nam si… aliquis ebibit… cerussam, ius malvae vel ius glandis ex vino contritae maxime prosunt*) e Galeno (*antid.* 2,7, C. G. Kühn, 14, Leipzig 1827, 144: τοῖς δὲ ψιμύθιον πιοῦσι συνοίσει ἐλαίῳ θερμῷ ποτίζεσθαι καὶ ἀναγκάζειν ἐμέσαι).

[45] Su questo romanzo 'nero' della medicina si vedano, senza alcuna pretesa di esaustività, almeno Gourevitch 1984, 347-414; Krug 1990, 206-207; André 1987, 137-139; de Filippis Cappai 1993, 81-82; Andorlini-Marcone 2004, 177-179 (con ulteriore bibliografia ivi).

[46] Diosc. 5,94,1-3, M. Wellmann, Berolini 1914, 3, 65-66. Cfr. Beck 2005, 374.

Alcuni ritengono erroneamente che il cosiddetto minio sia identico al cinabro; il minio, in realtà, viene prodotto in Spagna da una pietra – altrimenti ignota – mescolata con sabbia di minerale d'argento, che nella fornace muta in una colorazione brillantissima e rosso fuoco. Ma, nelle miniere, (esso) emana un effluvio soffocante; in ogni caso, i locali coprono il volto con vesciche allo scopo di vedere senza però assorbirne l'esalazione. Se ne servono i pittori per adornare con sfarzo le pareti. Il cinabro, invece, proviene dalla Libia, ma si vende a caro prezzo e in quantità tale che a stento basta ai pittori per rendere le gradazioni cromatiche dei loro dipinti. Inoltre è di colore scuro, ragion per cui alcuni credettero che esso fosse 'sangue di drago'. Il cinabro – che è indicato nelle patologie oftalmiche – possiede le medesime proprietà dell'ematite, se non che è più efficace; ha infatti un maggiore potere astringente, per cui è anche un antiemorragico, e, in composizione con unguento cerato, cura ustioni e pustole (t. d. A.).

Il brano dioscorideo riveste un'importanza eccezionale, poiché offre preziosi elementi per confermare, precisare, chiarire ed eventualmente rettificare la testimonianza pliniana:

- benché 'alcuni' siano stati tratti in inganno dalla somiglianza tra i due minerali, in ambito medico la distinzione tra minio e cinabro è ben chiara;
- il minio è un minerale derivato dall'argento ('vivo') e viene estratto in Spagna;
- dal minio, portato ad elevata temperatura, è possibile ricavare un pigmento rosso brillante (di qui la confusione col cinabro);
- il minio è una sostanza velenosa, dalla quale gli operai 'locali' delle miniere cercavano di proteggersi indossando membrane appositamente studiate per poter vedere attraverso senza respirarne le esalazioni tossiche (Teofrasto, il quale pure fa riferimento al pericolo incombente sui minatori addetti all'estrazione delle ocre rosse e gialle [ossidi di ferro], soggetti a rapido soffocamento nelle gallerie con scarsa ventilazione, non fa tuttavia cenno all'uso di presidi sanitari da parte degli operai; Strabone, invece, proprio per le miniere spagnole documenta particolari accorgimenti tecnici volti a tutelare i minatori, anche se non parla di maschere filtranti[47]);

[47] Thphr. *lapid.* 52: χαλεπὸν δὲ τοῖς μεταλλεῦσί φασιν εἶναι τὸ πνίγεσθαι· ταχὺ γὰρ καὶ ἐν ὀλίγῳ τοῦτο ποιεῖν. Strabo 3,2,8 C 146: τὰς δὲ τοῦ ἀργύρου καμίνους ποιοῦσιν ὑψηλάς, ὥστε τὴν ἐκ τῶν βώλων λιγνὺν μετέωρον ἐξαίρεσθαι· βαρεῖα γάρ ἐστι καὶ ὀλέθριος, «[in Spagna] le fornaci per l'argento [verosimilmente 'argento vivo', cioè mercurio] vengono realizzate molto alte, in modo che il vapore di fusione delle pepite si disperda alto nell'aria: infatti è pesante e nocivo», trad. it.

- il minio è adoperato nelle pitture parietali;
- il cinabro viene importato dalla Libia, venduto a caro prezzo e in piccole quantità;
- il cinabro è confuso con il 'sangue di drago';
- il cinabro – non il minio – viene adoperato in ambito medico per via delle sue proprietà antiemorragiche e per la cura di patologie dermatologiche.

I dati desumibili dal *De materia medica* non soltanto dimostrano l'infondatezza di talune affermazioni pliniane, viziate dal pregiudizio del naturalista nei confronti dei medici greci *tout court*, ma ne mettono in luce anche la fondamentale malafede, come dimostra proprio l'evidentissima dipendenza *ad verbum* della *Naturalis historia* (33,122, p. 97 Zehnacker 1983) dal passo dioscorideo:

Dioscoride	Plinio
οἱ ‹ἐπιχώριοι›	qui minium in officinis poliunt
τοῖς προσώποις	faciem
φύσας	laxis vesicis
περιτίθενται	inligant
μὴ σπᾶν δὲ	ne in respirando… trahant
τὸν ἀέρα	pernicialem pulverem
πρὸς τὸ βλέπειν μὲν	et tamen per illas spectent

L'interpretazione proposta da Rodríguez Almeida in merito alla presenza nella capitale delle *officinae minii* dove avrebbero lavorato gli operai muniti di presidi protettivi sembrerebbe dunque, almeno a prima vista, confliggere con il testo di Dioscoride, che invece parla chiaramente di 'locali' che indossavano le maschere filtranti per proteggersi dal μίνιον, metallo distinto dal κιννάβαρι. In altre parole, il dato sulla regione (ἐν Σπανίᾳ) induce a ritenere che le maschere fossero certamente in uso pres-

Trotta 1996, 105; si veda a mo' di confronto quanto scrive Lucrezio (6,806-817) a proposito delle miniere di Tracia: *nonne vides etiam terra quoque sulpur in ipsa / gignier et taetro concrescere odore bitumen, / denique ubi argenti venas aurique secuntur, / terrai penitus scrutantes abdita ferro, / qualis expiret Scaptensula subter odores? / Quidve mali fit ut exalent aurata metalla! / Quas hominum reddunt facies qualisque colores! / Nonne vides audisve perire in tempore parvo / quam soleant et quam vitai copia desit, / quos opere in tali cohibet vis magna necessis? / Hos igitur tellus omnis exaestuat aestus / expiratque foras in apertum promptaque caeli.*

so i minatori locali (οἱ ‹ἐπιχώριοι›), benché non sia chiaro se ciò accadesse già all'atto dell'estrazione o in concomitanza con la delicata e pericolosa fase di cottura cui fa riferimento Plinio (*excoctique*), ma della quale parla in effetti anche Dioscoride (ἐν… τῇ χώνῃ). Il naturalista, invece, farebbe pensare che i presidi venissero adoperati a Roma, poiché egli afferma che il minerale non può essere raffinato sul posto, ma che, dopo la cottura, la vena di minio viene portata a Roma e lì *lavatur* (33,118, p. 95); solo più avanti (33,40,122, p. 97 Zehnacker 1983) egli aggiunge che quelli che *poliunt* ('puliscono', 'levigano') il minio indossano la maschera protettiva, ma non è perfettamente chiaro se i verbi *lavare* e *polire* possano essere riferiti alla medesima operazione. Riepilogando, le *officinae* dove veniva lavorato il minio vengono ubicate, come si è visto, da Vitruvio a Roma, dove Plinio colloca le operazioni di 'lavaggio', ma non quelle di cottura, evidentemente effettuate sul luogo dell'estrazione del minerale, dove Dioscoride, però, situa l'adozione delle maschere protettive, attribuendone l'uso agli ἐπιχώριοι, dunque agli operai delle miniere spagnole, mentre lo stesso Plinio ne attribuisce l'uso agli artigiani che lavoravano nelle officine, pur senza precisare l'esatta dislocazione di queste ultime, ma facendo intendere che si trovassero a Roma.

3. Oltre al dato sulla *societas* (§ 1) e a quello sull'uso delle maschere facciali (§ 2), le notizie sui pigmenti – ivi comprese quelle sul nostro *minium*, ma non soltanto – fornite dall'opera pliniana presentano risvolti economici tutt'altro che trascurabili, tanto da meritare, a nostro avviso, alcune riflessioni volte a precisare le possibili ragioni che inducevano a tutelare coloro che erano specializzati nella lavorazione del minio rispetto ad altri operai addetti ad altrettanto usuranti e pericolose attività estrattive di altri svariati minerali. Così, sulla base dei preziosi dati offerti da Plinio a proposito del costo dei pigmenti è stato possibile realizzare una tabella recante l'indicazione dei prezzi per singola libbra (327 g circa), calcolati adoperando come fattore di conversione il sesterzio, perché appunto questo è il valore indicato per libbra a proposito del *minium* (tabella 1)[48]. I valori numerici ricavabili dalla testimonianza pliniana e convertiti tutti in *sestertii* hanno inoltre consentito l'elaborazione di un diagramma cartesiano a barre in cui l'asse delle ascisse (x) reca l'indicazione dei sin-

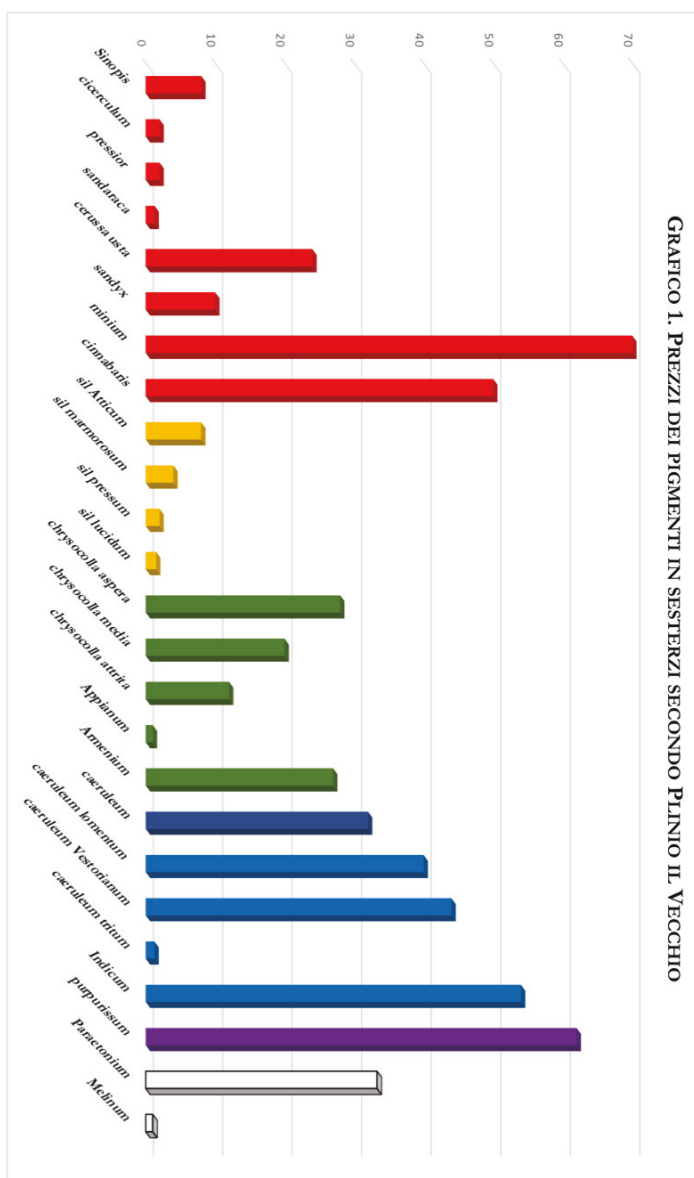
[48] Si tenga presente che 1 *denarius*, moneta d'argento del valore di 16 *asses*, equivale a 4 *sestertii* (1 *as* = 1/24 *libra* = 1/16 di *denarius* = ¼ di *sestertius*) e che 1 *sestertius*, moneta d'argento del valore di 4 *asses*, equivale a ¼ di *denarius*.

goli pigmenti, mentre quello delle ordinate (y) ne riporta il rispettivo costo in sesterzi (grafico 1).

Tabella 1.
Valore dei pigmenti sul mercato secondo la testimonianza pliniana

Colori	Pigmenti	*Naturalis historia*	Prezzo per libbra	Prezzo in sesterzi
ROSSI	Sinopis	35,31: pretium optimae Ӿ II	2 denarii	8
	cicerculum ('ocra bruna')	35,32: eius, quae ex Africa venit, octoni asses – cicerculum appellant	8 asses	2
	pressior ('ocra scura')	35,32: idem pretium et eius, quae pressior vocatur, et est maxime fusca	8 asses	2
	sandaraca ('realgar')	35,39: pretium in libras asses quini	5 asses	1,25
	cerussa usta ('minio di piombo')	35,38: pretium eius in libras Ӿ VI	6 denarii	24
	sandyx ('miscela')	35,40: pretium in libras dimidium eius quod sandaracae	2,5 asses	10
	minium ('cinabro')	33,118: in vendendo pretio statuta lege, ne modum excederet HS LXX in libras	70 sestertii	70
	cinnabaris ('sangue di drago')	33,117: pretium sincerae nummi L	50 nummi	50
GIALLI	sil Atticum ('ocra')	33,158: pretium in pondo libras Ӿ II	2 denarii	8
	sil marmorosum	33,158: proximum marmorosum dimidio Attici pretio	1 denarius	4
	sil pressum	33,159: ex Achaia… pretium in libras HS bini	2 sestertii	2
	sil lucidum	33,159: dupondiis vero detractis quod lucidum vocant, e Gallia veniens	1,5 sestertii	1,5

VERDI	chrysocolla aspera	33,27,90: asperam, quae taxatur in libras 𐆖 VII	7 denarii	28
	chrysocolla media	33,90: mediam quae 𐆖 V	5 denarii	20
	chrysocolla attrita	33,90: attritam, quam et herbaceam vocant, 𐆖 III	3 denarii	12
	Appianum	35,48: aestimatum sestertiis in libras	1 sestertius	1
	Armenium	35,47: solebant librae eius tricenis nummis taxari 35,47: inventa per Hispanias harena est similem curam recipiens; itaque ad denarios senos vilitas rediit	30 nummi - 6 denarii	30-24
AZZURRI	caeruleum	33,162: pretia eius… caerulei 𐆖 VIII	8 denarii	32
	caeruleum lomentum	33,57,162: pretia eius 𐆖 X in libras	10 denarii	40
	caeruleum Vestorianum	33,162: pretium eius in libras 𐆖 XI	11 denarii	44
	caeruleum tritum	33,163: est et vilissimum genus lomenti, quod tritum vocant, quinis assibus aestimatum	5 asses	1,25
	Indicum ('indacoì)	33,163: Indicum… cuius pretium 𐆖 VII 35,27,46: pretium Indico 𐆖 XX in libras	7 - 20 denarii	28-80
VIOLETTI	purpurissum	35,45: pretium a singulis denariis in libras ad XXX	1 - 30 denarii	4-120
BIANCHI	Paraetonium	35,36: pretium optimo in pondo VI 𐆖 L	50 denarii (per 6 libbre) = 8,3	33,3
	Melinum	35,37: pretium in libras sestertii singuli	1 sestertius	1

GRAFICO 1. PREZZI DEI PIGMENTI IN SESTERZI SECONDO PLINIO IL VECCHIO

Per quanto concerne l'*Armenium*, l'*Indicum* e il *purpurissum*, poiché questi pigmenti subivano evidentemente forti oscillazioni di prezzo, in fase di elaborazione del diagramma si è calcolato il valore medio rispettivamente di 27 (fra 30 e 24), 54 (tra 28 e 80) e 62 *sestertii* (fra 4 e 120). Quanto all'*Armenium* (*nat.* 35,47), poi, la decisa preferenza da noi accordata alla *lectio tricenis* ('trenta') in luogo di *trecenis* ('trecento') è motivata innanzitutto dal fatto che non si capirebbe come mai non è calmierato un prezzo elevatissimo di 300 sesterzi per libbra mentre lo è quello di 'appena' 70 del *minium*; in secondo luogo dal fatto che appare decisamente più ragionevole la 'discesa di valore', nell'ambito dei pigmenti verdi, da 30 – non da 300 (!) – a 24 sesterzi, come conseguenza del ritrovamento in Spagna di una *harena* che si sarebbe prestata a ricevere un trattamento simile; in terzo luogo dal fatto che sia stata adottata una lezione presente in un unico codice, il Bamberg *Class.* 42 del IX secolo, che costituisce un testimone isolato, seppur autorevole, della tradizione pliniana, mentre la lezione *tricenis* – che qui si è scelto di adottare, diversamente da quanto fatto dai principali editori critici – è quella presente nei codd. Leiden *Lipsius* 7, Leiden *Voss. Lat.* F 61 e Firenze *Ricc.* 488, databili fra la fine dell'VIII e il IX[49].

Dalla tabella 1 e soprattutto dal grafico 1 emerge come 'valore fuori campo' proprio il prezzo del *minium*, decisamente eccezionale, tanto fuori norma da essere l'unico sottoposto ad un limite di legge (*in vendendo pretio statuta lege*)[50]. È parimenti davvero significativo il fatto che, se pure il 'minio-cinabro' poteva costare addirittura il triplo del 'minio di piombo', quest'ultimo, per quanto adulterato, a sua volta occupasse comunque

[49] Jan-Mayhoff 1897, 246; Rackham 1952, 296; Croisille 1985, 57. Sulla datazione dei codici pliniani si veda Reynolds 1983, 307-316; cfr. Reeve 2007, 116. Su questo pigmento si vedano Nies 1895, 1187-1188; Taborelli 1991, 558, il quale ha accolto la *lectio trecenis* e, come per il minio, ha parlato in proposito di «squilibri di mercato» e «ricorso a misure di contingentamento».

[50] L'Editto dioclezianeo (*Edict. imp. Diocl.* 34,75-76, vol. I, pp. 218-219 Giacchero 1974) indicherà il costo massimo di 500 *denarii* per libbra per il 'cinabro dardanico, cioè minio' (e di 300 *denarii* per libbra per il 'cinabro di seconda qualità, cioè mini'), una cifra decisamente ragguardevole, se confrontata con quelle degli altri beni indicati nella medesima sezione del provvedimento imperiale (*De pla*[*ntis*]/‹Περὶ φύλλων›): *ginnabareos Dardanici hoc est mini p*(*ondo*) (*unum*) ⚹ (*quingentis*) | *ginnabareos secundi hoc est mini p*(*ondo*) (*unum*) ⚹ (*trecentis*); [κινναβ]ά[ρεως Δαρδανικοῦ] τ[οῦτ'ἔστιν μινίου λ(ίτρα) α΄ ⚹ φ΄] | [κινναβ]ά[ρεως δευτερείου] τ[οῦτ'ἔστιν μινίου λ(ίτρα) α΄ ⚹ τ΄].

una buona posizione 'intermedia' nella 'classifica' pliniana (tabella 2), all'interno della quale si possono individuare approssimativamente tre fasce di prezzo, da 1 a 12, da 20 a 33, 3 e da 40 a 70 *sestertii* per libbra.

Tabella 2. Fasce dei prezzi dei pigmenti secondo Plinio il Vecchio

	Pigmenti	Prezzo in sesterzi
I fascia	*Appianum*	1
	Melinum	1
	sandaraca (realgar)	1,25
	caeruleum tritum	1,25
	sil lucidum	1,5
	cicerculum (ocra bruna)	2
	pressior (ocra scura)	2
	sil pressum	2
	sil marmorosum	4
	Sinopis	8
	sil Atticum (ocra)	8
	sandyx (miscela)	10
	chrysocolla attrita	12
II fascia	*chrysocolla media*	20
	cerussa usta ('minio di piombo')	24
	Armenium	27
	chrysocolla aspera	28
	caeruleum	32
	Paraetonium	33,3
III fascia	*caeruleum lomentum*	40
	caeruleum vestorianum	44
	cinnabaris ('sangue di drago')	50
	Indicum (indaco)	54
	purpurissum	62
	minium (cinabro)	70

* * *

È giunto il momento di trarre qualche conclusione. Gli operai specializzati nella lavorazione del 'minio' spagnolo – pigmento attorno al quale si concentravano i consistenti interessi economici già della *societas publicanorum Sisaponensis* e poi dei *procuratores* imperiali – dovevano essere salvaguardati mediante l'uso di presidi finalizzati ad evitare le inalazioni prodotte da un metallo tossico. Quest'ultimo aspetto accende i riflettori

su una vecchia *querelle* relativa alla presunta responsabilità del saturnismo nella caduta dell'Impero d'Occidente: secondo una tesi in qualche misura 'anticipata' da Rudolf Kobert nel 1909, poi compiutamente formulata da Seabury Colum Gilfillan nel 1965 e ancora sostenuta con forza da Jerome Oku Nriagu nel 1983, l'esposizione al piombo sarebbe stata la causa di un diffuso avvelenamento, tanto fra gli aristocratici proprietari delle *domus* (dove appunto i ricchi residenti avrebbero assunto quotidianamente vino liquoroso miscelato col piombo e si sarebbero serviti, tramite allacci privati, di condutture idriche plumbee) quanto fra gli operai delle miniere o i fruitori delle fontane nelle pubbliche piazze, ma con una netta prevalenza di vittime fra le classi 'alte'[51]. Al di là del fondamento di una tale teoria, molto discutibile e invero assai contestata[52] – anche perché essa, in quanto fondata su un presunto, aprioristico, legame fra saturnismo e caduta dell'Impero, presenta inquietanti analogie con la deterministica 'eliminazione dei migliori' di marca seeckiana – che l'esposizione al piombo fosse causa di molteplici e gravi patologie è fuor di dubbio e costituisce, come si è visto, un fatto assodato in numerosi passi di autori antichi: in questa sede, però, non si è tentato di verificare se Plinio ne avesse contezza – ché, anzi, come si è visto, l'aveva certamente – quanto piuttosto si è scelto di indagare su un aspetto poco studiato, ossia se almeno alcuni di quelli che si esponevano a metalli tossici per ragioni 'professionali' fossero in qualche misura, se non proprio garantiti, almeno protetti, cioè se esistesse una qualche forma di tutela a vantaggio di coloro che lavoravano a stretto contatto con le esalazioni nocive prodotte da pigmenti pregiati che richiedevano manodopera specializzata. Il dato sull'uso di maschere filtranti facciali (ancora assente sia in Teofrasto, il quale, però, già conosceva il pericolo di minerali ferrosi come le ocre, sia in Strabone, cui erano note le emissioni tossiche prodotte nelle fornaci spagnole) che salvaguardassero l'integrità fisica degli operai nelle *officinae* produttrici del preziosissimo *minium* – invero la possibilità che tali presidi fossero adoperati dagli operai delle *officinae* della capitale (Vitruvio, Plinio) non escluderebbe, almeno in linea di principio, che essi venissero

---

[51] Kobert 1909, 103-119; Gilfillan 1965a, 53-60; Gilfillan 1965b, 3-20; Nriagu 1983a, 105-116; Nriagu 1983b (recensito da Waldron 1985, 107-108); Nriagu 1983c, 660-663. Su questa stessa linea interpretativa si sono mossi anche Woolley 1984, 353-361; Patterson-Shirahata-Ericson 1987, 167-200.

[52] Waldron 1973, 391-399; Drasch 1982, 226-227; Gaebel 1983, 431; Scarborough 1984, 469-470; Needleman-Needleman 1985, 64-94; cfr. inoltre Needleman 2004, 209-222; Bresson 2017, 197 (cfr. 190); Cilliers-Retief 2019, 228.

usati anche dai minatori spagnoli (Dioscoride) – mette ulteriormente in guardia da pericolose e fuorvianti generalizzazioni e anzi invita ad una certa prudenza metodologica, allorché si cerchi di individuare una spiegazione monocausale e per di più deterministicamente orientata per spiegare un fenomeno assai complesso e variamente articolato quale fu la fine del mondo antico. Ma questa è un'altra storia.

Bibliografia

Aliatis-Bersani-Campani-Casoli-Mantovan-Marino-Lottici 2009 = I. Aliatis - D. Bersani - E. Campani - A. Casoli - S. Mantovan - I. G. Marino - P. P. Lottici, *Studio di pigmenti di epoca romana dell'area vesuviana*, in *Atti del V Congresso Nazionale di Archeometria, Scienza e Beni Culturali*, Siracusa 26-29 febbraio 2008, Siracusa 2009, 243-254.

Andorlini-Marcone 2004 = I. Andorlini - A. Marcone, *Medicina, medico e società nel mondo antico*, Firenze 2004.

André 1987 = J. André, *Être médecin à Rome*, Paris 1987.

Arena 2008 = G. Arena, Inter eximia naturae dona. *Il silfio cirenaico fra Ellenismo e Tarda Antichità*, Analecta Humanitatis 12, Acireale - Roma 2008.

Arena 2013 = G. Arena, *Il farmaco e l'unguento. La produzione di Priene fra Ellenismo e Impero*, Analecta Humanitatis 26, Acireale - Roma 2013.

Arena 2018 = G. Arena, *Scribi e «cavie» umane fra i servi di Galeno: usi e abusi di un medico illustre*, in C. Giuffrida - M. Cassia - G. Arena (a cura di), *Roma e i 'diversi': confini geografici, barriere culturali, distinzioni di genere nelle fonti letterarie ed epigrafiche fra età repubblicana e Tarda Antichità*, STUSMA 11, Milano 2018, 156-171.

Atti della Giornata di studi 1982 = *Atti della Giornata di studi su Plinio e l'erboristeria*, Como 1 luglio 1979, Como 1982.

Atti della Tavola Rotonda 1982 = *Atti della Tavola Rotonda di Bologna*, 16 dicembre 1979, Como 1982.

Augusti 1967 = S. Augusti, *I colori pompeiani*, Roma 1967.

Béarat (ed.) 1997 = H. Béarat (ed.), *Roman Wall Painting. Materials, Techniques, Analysis and Conservation*. Proceedings of the International Workshop, Fribourg 7-9 March 1996, Fribourg 1997.

Béarat 1997 = H. Béarat, *Quelle est la gamme exacte des pigments romains? Confrontation des resultats d'analyse et des textes de Vitruve et de Pline*, in Béarat (ed.) 1997, 11-34.

Beck 2005 = L. Y. Beck, *Pedanius Dioscorides of Anazarbus*, *De materia medica*, Hildesheim - Zürich - New York 2005.

Berthelot-Riederer 1987 = M. Berthelot - Ch.-J. Riederer, *Archäologie und Chemie. Einblicke in die Vergangenheit*, Berlin 1987.

Berthelot-Ruelle 1887 = M. Berthelot - E. Ruelle, *Collection des anciens alchimistes grecs*, tome I, Paris 1887.

Bianchi 2009 = B. Bianchi, *“Ma in verità non c’è gloria se non per gli artisti che dipinsero quadri…” (Plinio il Vecchio,* Naturalis historia *35, 118)*, in E. La Rocca - S. Ensoli - S. Tortorella - M. Papini (a cura di), *Roma. La pittura di un Impero*, Milano 2009, 137-147.
Bird 1972 = D. G. Bird, *The Roman Gold Mines of North-West Spain*, «BJ» 172, 1972, 36-64.
Borda 1958 = M. Borda, *La pittura romana*, Milano 1958.
Brécoulaki 2006 = C. Brécoulaki, *Considérations sur les peintres tétrachromatistes et les* colores austeri *et* floridi, *L’économie des moyens picturaux contre l’emploi des matériaux onéreux dans la peinture ancienne*, in A. Rouveret - S. Dubel - V. Naas (éds.), *Couleurs et matières dans l’Antiquité: textes, techniques et pratiques*, Paris 2006, 29-42.
Bresson = A. Bresson, *Anthropogenic Pollution in Greece and Rome*, in O. D. Cordovana - G. F. Chiai (eds.), *Pollution and the Environment in Ancient Life and Thought*, Stuttgart 2017, 179-202.
Casoli-Campani-Aliatis-Bersani-Mantovan-Marino-Lottici 2009 = A. Casoli - E. Campani - I. Aliatis - D. Bersani - S. Mantovan - I. G. Marino - P. P. Lottici, *Uno studio su pigmenti di epoca romana*, in *Vesuviana, Archeologie a confronto*, Atti Convegno Internazionale Bologna, 14-16 gennaio 2008, Bologna 2009, 62-67.
Çewis-Jones 1970 = P. R. Çewis - G. D. B. Jones, *Roman Gold-Mining in North-West Spain*, «JRS» 60, 1970, 169-185.
Chioffi 2016 = L. Chioffi, *Il* sociorum Sisapone(n)sium vilicus *e l’*argentum *da* Sisapo(n) *a Capua*, «Antichità Altoadriatiche» 85, 2016, 173-182.
Cilliers-Retief 2019 = L. Cilliers - F. P. Retief, *Lead Poisoning and the Downfall of Rome: Reality or Myth?*, in P. Wexler (ed.), *Toxicology in Antiquity*, London 2019, 221-229.
Citroni Marchetti 1991 = S. Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Pisa 1991.
Citroni Marchetti 1992 = S. Citroni Marchetti, *Filosofia e ideologia nella ‘Naturalis historia’ di Plinio*, *ANRW* II, 36, 5, Berlin - New York 1992, 3249-3306.
Cordovana 2017 = O. D. Cordovana, *Pliny the Elder and Ancient Pollution*, in O. D. Cordovana - G. F. Chiai (eds.), *Pollution and the Environment in Ancient Life and Thought*, Stuttgart 2017, 109-129.
Croisille 1985 = J.-M. Croisille, *Pline l’Ancien,* Histoire naturelle. *Livre XXXV*, Paris 1985.
de Filippis Cappai 1993 = C. de Filippis Cappai, *Medici e medicina in Roma antica*, Torino 1993.
de Michele 1979 = V. de Michele, *La mineralogia di Plinio nella tradizione naturalistica e alchimistica medievale*, in *Plinio e la natura*. Atti del ciclo di conferenze sugli aspetti naturalistici dell’opera pliniana, Como 1979, 63-70.
Díaz Ariño - Antolinos Marín 2013 = B. Díaz Ariño - J. A. Antolinos Marín, *The Organization of Mining and Metal Production in* Carthago Nova *between the Late Republic and Early Empire*, «Athenaeum» 101, 2013, 535-553.

Domergue-Hérail 1978 = C. Domergue - G. Hérail, *Mines d'or romaines d'Espagne. Le district de la Valduerna (León). Étude géomorphologique et archéologique*, Toulouse 1978.

Domergue 1970 = C. Domergue, *Introduction à l'étude des mines d'or du nordouest de la péninsule ibérique dans l'Antiquité*, «Legio VII Gemina» 1970, 253-286.

Domergue 1972-1974 = C. Domergue, *À propos de Pline,* Naturalis historia*, 33, 70-78, et pour illustrer sa description des mines d'or romaines d'Espagne*, «AEA» 45-47, 1972-1974, 499-548.

Domergue 1990 = C. Domergue, *Le mines de la péninsule Ibérique dans l'Antiquité romaine*, Roma 1990.

Drasch 1982 = G. A. Drasch, *Lead Burden in Prehistorical, Historical and Modern Human Bones*, «The Science of the Total Environment» 24, 1982, 199-231.

Eastaugh - Walsh - Chaplin - Siddal 2008 = N. Eastaugh - V. Walsh - T. Chaplin - R. Siddal, *Pigment Compendium. A Dictionary and Optical Microscopy of Historical Pigments*, Amsterdam - Boston - Heidelberg - London - New York-Oxford - Paris - San Diego - San Francisco - Singapore - Sydney - Tokyo 2008.

Falzone 2009 = S. Falzone, *Le tecniche di rivestimento parietale e pavimentale del mondo romano*, in M. Galli - G. Pisani Sartorio (a cura di), Machina. *Tecnologia dell'antica Roma*, Roma 2009, 252-258.

Gaebel 1983 = R. E. Gaebel, *Saturnine Gout among Roman Aristocrats*, «The New England Journal of Medicine» 309, 7, 18 August 1983, 431.

Garrasco Serrano 2016 = G. Carrasco Serrano, *Vías de comunicación romanas y* mansiones *en la provincia de Ciudad Real*, in G. Garrasco Serrano (coord.), *Vías de comunicación romanas en Castilla-La Mancha.* Homenaje a Pierre Sillières, Cuenca 2016, 33-61.

Giacchero 1974 = M. Giacchero, E*dictum Diocletiani et Collegarum de pretiis rerum venalium,* 2 voll., Genova 1974.

Giachi - De Carolis - Pallecchi 2009 = G. Giachi - E. De Carolis - P. Pallecchi, *Raw Materials in Pompeian Paintings: Characterization of Some Colors from the Archaeological Site*, «Materials and Manufacturing Processes» 24, 2009, 1015-1022.

Gilfillan 1965a = S. C. Gilfillan, *Lead Poisoning and the Fall of Rome*, «Journal of Occupational Medicine» 7, 2, 1965, 53-60.

Gilfillan 1965b = S. C. Gilfillan, *Roman Culture and Dysgenic Lead Poisoning*, «The Mankind Quarterly» 5, 3, 1965, 3-20.

Gourevitch 1984 = D. Gourevitch, *Le triangle hippocratique dans le monde grécoromain. Le malade, sa maladie et son médecin*, Rome 1984.

Grelle 1980 = F. Grelle, *La "correctio morum" nella legislazione flavia*, in *ANRW* II, 13, Berlin-New York 1980, 340-365.

Halleux 1974 = R. Halleux, *Le problème des métaux dans la science antique*, Paris 1974.

Healy 1980 = J. F. Healy, *Problems in Mineralogy and Metallurgy in Pliny the Elder's* Natural History, in AA.VV. (a cura di), *Tecnologia, economia e società nel mondo romano*. Atti del Convegno di Como, 27-29 settembre 1979, Como 1980, 163-201.

Healy 1981 = J. F. Healy, *Pliny the Elder and Ancient Mineralogy*, «Interdisciplinary Science Reviews» 6, 2, 1981, 166-180.

Healy 1999 = J. F. Healy, *Pliny the Elder on Science and Technology*, Oxford 1999.

Hirt 2010 = A. M. Hirt, *Imperial Mines and Quarries in the Roman World. Organizational Aspects 27 B.C.-A.D. 235*, Oxford 2010.

Hübner 1927 = E. Hübner, *Sisapo*, *RE* 3A,1, 1927, 361.

Isager 1991 = J. Isager, *Pliny on Art and Society. The Elder Pliny's Chapters on the History of Art*, London-New York 1991.

Jan-Mayhoff 1897 = L. Jan - K. F. Th. Mayhoff, *C. Plini Secundi Naturalis historia*, 5, Libri XXXI-XXXVII, Lipsiae 1897 (rist. Monachii-Lipsiae 2002).

Jones-Bird 1972 = R. F. J. Jones - D. G. Bird, *Roman Gold-Mining in North-West Spain. II: Workings on the Rio Duerna*, «JRS» 62, 1972, 59-74.

Kobert 1909 = R. Kobert, *Chronische Bleivergiftung im klassischen Altertum*, in P. Diergart (hrsg.), *Die Beiträge aus der Geschichte der Chemie*. Dem Gedächtnis von Georg W.A. Kahlbaum, Leipzig 1909, 103-119.

Kroll 1932 = W. Kroll, *Minium 1*, *RE* 15,2, 1932, 1848-1854.

Krug 1990 = A. Krug, *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*, München 1985, trad. it. *Medicina nel mondo classico*, Firenze 1990.

Lana 1979 = I. Lana, *Scienza e politica in età imperiale romana (da Augusto ai Flavi)*, in AA. VV. (a cura di), *Tecnologia, economia e società nel mondo romano*. Atti del Convegno di Como, 27-29 settembre 1979, Como 1980, 21-43.

Lana 1985 = I. Lana, *La condizione dei minatori nelle miniere secondo Plinio il Vecchio e altri autori antichi*, «MAT» 9, 1985, 143-177.

Lana 1990 = I. Lana, *Plinio il Vecchio: miniere d'oro e minatori (*Nat. Hist. *XXXIII 70-73)*, «Aufidus» 10, 1990, 147-162.

Matteini-Moles 2007 (1989) = M. Matteini - A. Moles, *La chimica nel restauro. I materiali dell'arte pittorica*, Firenze 2007 (1989).

Mazzarino 1986 (1956) = S. Mazzarino, *L'Impero romano*, vol. I, Roma-Bari 1986 (1956).

Mazzarino 1990[3] (1965-1966), vol. I = S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, vol. I, Roma-Bari 1990[3] (1965-1966).

Mazzarino 1990[3] (1965-1966), vol. III = S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, vol. III, Roma-Bari 1990[3] (1965-1966).

Morel 2009 = J.-P. Morel, *Entre agriculture et artisanat: regards croisés sur l'économie de l'Italie tardo-républicaine*, in J. Carlsen - E. Lo Cascio (a cura di), *Agricoltura e scambi nell'Italia tardo-repubblicana*, Bari 2009, 63-90.

Mottana - Napolitano 1997 = A. Mottana - M. Napolitano, *Il libro "Sulle pietre" di Teofrasto. Prima traduzione italiana con un vocabolario dei termini mineralogici*, «Rendiconti dei Lincei. Scienze fisiche e naturali» s. 9, 8, 3, 1997, 151-234.

Müller-Graupa 1941a = E. Müller-Graupa, *Pigmenta*, *RE* 20,1, 1941, 1232-1233.

Müller-Graupa 1941b = E. Müller-Graupa, *Pigmentarii*, *RE* 20,1, 1941, 1233-1234.

Münzer 1897 = F. Münzer, *Beiträge zur Quellenkritik der Naturgeschichte des Plinius*, Berlin 1897.

Needleman-Needleman 1985 = L. Needleman - D. Needleman, *Lead Poisoning and the Decline of the Roman Aristocracy*, «Classical Views» 29, 1985, 64-94.

Needleman 2004 = H. Needleman, *Lead poisoning*, «Annual Review of Medicine» 55, 1, 2004, 209-222.

Nies 1895 = A. Nies, *Armenium*, *RE* 2,1, 1895, 1187-1188.

Nolè 2005 = E. Noè, *Plinio,* Naturalis historia *XIV-XIX: riflessioni su ideologia, risorse naturali e ambiente*, «RAL» s. 9, 16, 4, 2005, 669-727.

Nonnis 2016 = D. Nonnis, *Le attività artigianali*, in A. Marcone (a cura di), *Storia del lavoro in Italia. L'età romana. Liberi, semiliberi e schiavi in una società premoderna*, Roma 2016, 265-303.

Nriagu 1983a = J. O. Nriagu, *Occupational exposure to lead in ancient times*, «Science of the Total Environment» 31, 2, 1983, 105-116.

Nriagu 1983b = J. O. Nriagu, *Lead and Lead Poisoning in Antiquity*, New York - Chichester - Brisbane -Toronto - Singapore 1983.

Nriagu 1983c = J. O. Nriagu, *Saturnine Gout among Roman Aristocrats. Did Lead Poisoning Contribute to the Fall of the Empire?*, «The New England Journal of Medicine» 308, 11, 1983, 660-663.

Patterson-Shirahata-Ericson 1987 = C. C. Patterson - H. Shirahata - J. E. Ericson, *Lead in Ancient Human Bones and its Relevance to Historical Developments of Social Problems with Lead*, «Science of the Total Environment» 61, 1987, 167-200.

Plinio il Vecchio 1982 = *Plinio il Vecchio sotto il profilo storico e letterario*. Atti del Convegno di Como, 5-7 ottobre 1979.

Rackham 1952 = H. Rackham, *Pliny*, *Natural History*, IX, libri XXXIII-XXXV, Cambridge (Mass.)-London 1952.

Reeve 2007 = M. D. Reeve, *The Editing of Pliny's* Natural History, «RHT» n.s. 2, 2007, 107-179.

Reinach 1921 = A. Reinach, *Textes grecs et latins relatifs a l'histoire de la peinture ancienne*, tome I, Paris 1921.

Reynolds 1983 = L. D. Reynolds, *The Elder Pliny*, in L. D. Reynolds (ed.), *Text and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, Oxford 1983, 307-316.

Rico 2010 = C. Rico, *Sociétés et entrepreneurs miniers italiques en Hispanie à la fin de l'époque républicaine. Une comparaison entre les districts de Carthagène et de Sierra Morena*, «Pallas» 82, 2010, 395-415.

Rodríguez Almeida 1986 = E. Rodríguez Almeida, *Alcune notule topografiche sul Quirinale di epoca domizianea*, «BCAR» 91, 1986, 49-60.

Rodríguez Almeida 1994-1995 = E. Rodríguez Almeida, *Una nuova iscrizione ispanica relativa ai* socii miniariarum Sisaponensium, «BCAR» 96, 1994-1995, 173-178.

Roller 2018 = D. W. Roller, *A Historical and Topographical Guide to the Geography of Strabo*, Cambridge - New York - Melbourne 2018.

Rosati 1988 = G. Rosati, *Gaio Plinio Secondo.* Storia naturale, 5, *Mineralogia e storia dell'arte. Libri 33-37*, Torino 1988.

Rouveret 1989 = A. Rouveret, *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne (*v[e] *siècle av. J.-C. - I[er] siècle ap. J.-C.)*, Roma 1989.

Sampaolo 2009 = V. Sampaolo, *La tecnica della pittura antica*, in I. Bragantini – V. Sampaolo (a cura di), *La pittura pompeiana*, Milano 2009, 29-36.

Scarborough 1984 = J. Scarborough, *The Myth of Lead Poisoning among Romans: an Essay Reviewed*, «Journal of the History of Medicine and Allied Sciences» 39, 4, 1984, 469-475.

Serbat 1986 = G. Serbat, *Pline l'Ancien. État présent des études sur sa vie, son oeuvre et son influence*, in *ANRW* II 32, 4, Berlin-New York 1986, 2069-2200.

Shepherd 1993 = R. Shepherd, *Ancient Mining*, London-New York 1993.

Sinn 1987 = F. Sinn, *Stadtrömische Marmorurnen*, Mainz 1987.

Spagnuolo Vigorita - Marotta 1992 = T. Spagnuolo Vigorita -V. Marotta, *La legislazione imperiale. Forme e orientamenti*, in E. Gabba - A. Schiavone (a cura di), *Storia di Roma*, 2, *L'Impero mediterraneo*, 3, *La cultura e l'Impero*, Torino 1992, 85-152.

Storoni Mazzolani 1995 = L. Storoni Mazzolani, *Publio Cornelio Tacito*, *Annali*, tomo 1, Roma 1995.

Syme 1969 = R. Syme, *Pliny the Procurator*, «HSPh» 73, 1969, 201-236 (= E. Badian [ed.], *Roman Papers*, 2, Oxford 1979, 742-773).

Taborelli 1991 = L. Taborelli, Aromata *e* medicamenta exotica *in Plinio*, «Athenaeum» 79, 2, 1991, 527-562.

Taborelli 1994 = L. Taborelli, Aromata *e* medicamenta exotica *in Plinio (*ii*)*, «Athenaeum» 82, 1994, 111-151.

Trotta 1996 = F. Trotta, *Strabone, Geografia, Iberia e Gallia*, libri iii e iv, Milano 1996.

Varone-Béarat 1997 = A. Varone - H. Béarat, *Pittori romani al lavoro. Materiali, strumenti, tecniche: evidenze archeologiche e dati analitici di un recente scavo pompeiano lungo via dell'Abbondanza (*reg. ix ins. *12)*, in Béarat (ed.) 1997, 199-214.

Ventura Villanueva 1993 = A. Ventura Villanueva, Susum ad montes s(ocietatis) S(isaponensis)*: nueva inscripción tardorrepublicana de* Corduba, «AAC» 4, 1993, 49-61.

Waldron 1973 = H. A. Waldron, *Lead Poisoning in the Ancient World*, «Medical History» 17, 1973, 391-399.

Waldron 1985 = H. A. Waldron, Recensione a Nriagu 1983b, «Medical History» 29, 1, 1985, 107-108.

Walser 1993 = G. Walser, *Römische Inschriftkunst: römische Inschriften für den akademischen Unterricht und als Einführung in die lateinische Epigraphik*, Stuttgart 1993.

Walsh-Siddall-Eastaugh - Chaplin 2004 = V. Walsh - R. Siddall - N. Eastaugh - T. D. Chaplin, *Pigmenti di Pompei: verso la definizione di uno standard di riferimento per la ricerca sui pigmenti romani*, in A. Ciarallo - P. Baraldi (a cura di), *Giornata di Studio e Aggiornamento sulle Applicazioni delle Scienze chimiche e fisiche all'Archeologia Vesuviana*, Atti dell'Incontro del 19 novembre 2003, Napoli 2004, 181-196.

Woolley 1984 = D. E. Woolley, *A Perspective of Lead Poisoning in Antiquity and the Present*, «Neurotoxicology» 5, 3, 1984, 353-361.

Zehnacker 1983 = H. Zehnacker, *Pline l'Ancien, Histoire Naturelle, Livre* XXXIII, Paris 1983.

Ziegler 1951 = K. Ziegler, *Plinius 5*, *RE* 21,1, 1951, 271-285.

Abstract: The numerous data offered by Pliny the Elder on the production and trade of minium-cinnabar and other refined pigments offer the starting point for reflections on economic, social and cultural history between the late Republican age and early Empire. In the first place, the reference to the *societas*, which in Rome had the monopoly of washing the precious pigment and which profited from its adulteration, lends itself to a fruitful comparison with other literary and epigraphic testimonies. Then, the news concerning the use of facial filter masks, made with bladders and intended to protect workers from the toxic fumes produced by minium-cinnabar, reveals the dependence on a passage from Pedanius Dioscorides's *De materia medica*. Finally, the comparative analysis of the data relating to the value of individual pigments on the market confirms the very exceptional price of the *minium* as an 'offscreen value', so out of the ordinary as to be the only one subject to a legal limit.

GAETANO ARENA
arenag@unict.it

Menelaus in the *Iliad* and in the *Odyssey*: the Anti-Hero of πένθος

Barbara Castiglioni

In Shakespeare's *Troilus and Cressida*, the comic servant Thersites yells:

> […] To be a
> dog, a mule, a cat, a fitchew, a toad, a lizard, an
> owl, a puttock, or a herring without a roe, I would
> not care; but to be Menelaus, I would conspire
> against destiny. Ask me not, what I would be, if I
> were not Thersites; for I care not to be the louse
> of a lazar, so I were not Menelaus!

Although Thersites is a particularly rude character who acts, in a lot of ways, as a classical Shakespearian fool, it is well known that the great secret of the Shakespearian fools is that they are not fool at all and that they often speak truth, as Isaac Asimov wrote[1].

Thersites' words, indeed, may be considered as a recapitulation of Menelaus' role in the Homeric epics, where he certainly does not hold an enviable position. While the *Iliad* belongs to Achilles and to his κλέος and the *Odyssey* belongs to Odysseus, who won both κλέος and νόστος, Menelaus appears to be out of the place in both poems: he lacks the martial virtues belonging to Achilles and to other warriors, but he also lacks Odysseus' wisdom and unlimited resources. Despite being the hero responsible for the Trojan effort, Menelaus seems to lack his own specific personality, and has therefore often been considered secondary and studied only in relation to the other characters. My concern here is to show that Menelaus presents an exceptional case within the broader spectrum of epic characterization and that his distinctive status is a deliberate choice in both poems. I aim to show how Menelaus emerges as a complex and exceptionally nuanced character – in some ways at odds with the ethos of Greek epic.

In the *Iliad*, a poem especially concerned with the theme of the ἀριστεία and to the title of ἄριστος Ἀχαιῶν, Menelaus is all but the best of the Achaeans: he is the only individual whose reason for coming to Troy is specified

[1] Cf. Asimov 1978, 18.

«Commentaria Classica» 7, 2020, 219-232. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543100

by the poem (2,589-90 μάλιστα δὲ ἵετο θυμῷ τείσασθαι Ἑλένης ὁρμήματά τε στοναχάς τε, «he most of all wished to be avenged for the struggles and the groans of Helen»). He should therefore be the avenger, but he is portrayed in a paradoxical way, as Philippe Rousseau noticed[2]. In the poem, Menelaus is first mentioned in book one, in the middle of Achilles' wrath (1,158-60):

> But you, shameless one, we followed, so that you might rejoice, seeking to win recompense for Menelaus and for yourself, dog-face, from the Trojans.

Achilles' words immediately suggest the paradoxical nature of Menelaus' role, because, although it is for his sake that the Greeks are fighting in Troy, Achilles only mentions Menelaus' name to insult Agamemnon, thus implying his subordinate role. Although he is addressed together with Agamemnon as one of the two leaders of the host (1,15-16) and he is the only one in the Greek army who receives the title of ἀρχός Ἀχαίων, Menelaus is a follower rather than a leader in his relationship with Agamemnon[3]. He is always presented as waiting for his brother's lead, and this is perhaps the origin of one of his main features, that is the hesitancy. Menelaus' hesitancy can be found scattered throughout the poem, but is particularly significant in *Iliad* 10, when the Trojans are camped nearby. While Agamemnon, who is described first, decides to seek out Nestor's advice, Menelaus, on the other hand, goes to awaken his brother, whom he finds already up and arming himself. Even though it is Menelaus who immediately suggests to Agamemnon the plan that is set in motion in *Iliad* 10, namely sending a spy against the Trojans (10,37–38), the direction of dependency is clear, with Menelaus seeking out Agamemnon, and Agamemnon seeking out Nestor. When Agamemnon awakens Nestor, the King of Pylos finds fault with Menelaus for sleeping and letting his brother exert himself at this dangerous pass; Agamemnon's reply is extremely indicative, since he corrects Nestor's misconception, but says that he is right to blame Menelaus at other times, for he often gives way and does not want to exert himself, «not because he yields to fear or helplessness of mind, but because he looks to me and awaits my lead» (10,121-23). The verb μεθίημι used by Agamemnon is highly suggestive, because it will be applied to Menelaus also in *Iliad* 23,434-5, when he willingly gives way to Antilochus to avoid a crush, thus

---

[2] Cf. Rousseau 1990, 326.

[3] Cf. Frame 2009, 416, where the author interestingly focuses on Menelaus' role as a follower, rather than a leader, in both the *Iliad* and the *Odyssey*.

showing again his hesitancy, and in *Odyssey* 4, during the tale of his νόστος, as I will describe in more detail later.

Hesitancy, however, is not the only unusual feature to be observed in Menelaus' characterization. In *Iliad* 10, when the Achaeans are deliberating about who should accompany Diomedes against the Trojans and Menelaus offers himself as a volunteer, Agamemnon tells Diomedes to choose the best hero out of the group (ἄριστον, 10,236) and not to pick someone inferior for reasons of etiquette, not even if the inferior one should be βασιλεύτερος (literally, 'more kinglike', v. 239). Agamemnon's motive is made clear by the narration: «he feared for the blonde Menelaus». Menelaus, indeed, does not stand out for his skills as a fighter: his inadequacy as a warrior is more than once implied in the poem (e.g. 7,103 ff.), and is explicitly highlighted by Apollo, who describes him as a "faint-hearted fighter" (μαλθακὸς αἰχμητής; 17,588)[4]. In the poem where he should be the avenger, such a feature would be quite surprising in itself, but it is even more striking if we consider that Menelaus has among his epithets by far the most examples among all the heroes of the regular Greek words for 'warlike': ἀρήϊος and ἀρηΐφιλος (29 times in the *Iliad,* no other character having more than twice)[5]. Since 'warlike', or literally 'devoted to Ares', 'loved by Ares', is not really what Menelaus is in the poem, we might suppose that formulas such as Μενέλαος ἀρήϊος or ἀρηΐφιλος Μενέλαος must be stock epithets inherited from what was to be his portrayal in the oral tradition. In a number of cases the stock epithets of a character in the *Iliad* do not fit the character as he appears, because they are either irrelevant or actually contradictory, as was shown by Milman Parry's studies. In such cases, we have to assume that the narrator has changed the portrait for the purpose of his

[4] The ancient critics did not appreciate Menelaus being called a «faint-hearted fighter», and explained it as the biased view of an enemy (Apollo appears in the guise of Phainops). Athenaeus too objects, writing that not everything that is said in Homer is the view of the poet himself, and criticizes a joke by Socrates in Plato's *Symposium* 174b-c (where Socrates said: «Though indeed Homer may be said to have not merely corrupted the adage, but debauched it: for after setting forth Agamemnon as a man eminently good at warfare, and Menelaus as only "a faint-hearted fighter", he makes the latter come unbidden to the banquet of the former, who was offering sacrifice and holding a feast; so the worse man was the guest of the better»). Athenaeus argues that Plato is unfair, because Menelaus acted heroically on his own for the dead Patroclus.

[5] Cf. Willcock 2004, 51-62.

own story[6]. This is strikingly true of Menelaus, who will not give proof of great martial prowess even in his ἀριστεία (book 17), where he does not do anything remotely comparable to the achievements of Diomedes in book 5, Agamemnon in 11 or Achilles in 20-21, that is the three great ἀριστεῖαι of the *Iliad*[7]. In Menelaus' ἀριστεία, the narration rather focuses on the character's emotions and sufferings: the book opens with his reaction to Patroclus' death, whom Menelaus is the first to notice. Menelaus is thus presented as eager to avenge his friend, but, instead of being compared to a lion or to a ferocious beast, as it would be expected, he is likened to a cow lowing for its calf while he roams around Patroclus' corpse (4-5)[8]: such a sensitive image implies that Menelaus does not hurry to the front line of the battle out of martial prowess or desire for glory, but that he is motivated by affection for the fallen man. Throughout his whole ἀριστεία, Menelaus keeps expressing his affection and his pain for Patroclus: he nourishes great grief in his breast (17,139 μέγα πένθος ἐνὶ στήθεσσιν ἀέξων, cf. 17,92 and 670-2), he says that the friend's death has deeply touched him in spirit (564), and he also articulates his sympathy for the dead when he brings the news to Antilochus, warning him that he will hear a «painful message» (686), because Patroclus has fallen and they are filled with great longing for him (690). Furthermore, as well as feeling pain for the loss of his friend, Menelaus is conscious that Patroclus, as well as the other warriors who have lost their lives, has died for his sake (92). This concern for the sufferings he is responsible for dominates his representation in the poem[9]: in book 3, for

---

[6] Such a consideration can also be implied by reading some fragments of the Epic Cycle, where Menelaus seems to be the impetuous hero he is neither in the *Iliad* nor in the *Odyssey* (e.g. Procl. Chr. p. 88,5, where he decided to kill Deiphobus after the Greeks have just conquered Troy. Cf. also Procl. Chr. p. 94,3 Bernabé, where Menelaus furiously quarrels with Agamemnon after the sack of Troy: he urges immediate departure, while Agamemnon urged the Achaeans to remain until they could placate the wrath of Athena. The fact that both the episodes are also briefly mentioned in the *Odyssey* (*Od*. 8,514-8 and *Od*. 3,148-50), where Menelaus is far from being an aggressive and determined man, make us suppose that he was a very different character in the non-Homeric tradition (cf. Sammons 2014, 7; cf. also Willcock 2002, 224: «how then Menelaus appear in poetry before the *Iliad*? It is very unlikely that he was a sensitive, amiable man»).

[7] On Menelaus' role in book 17, see Barck 1971, 12-17; Willcock 1987, 189-191; Edwards 1991, 2; Louden 2006, 109; Stelow 2009.

[8] Cf. Stelow, 2009, 194.

[9] Cf. Hainsworth on *Iliad* 10,234 ff.; see also Willcock 2002, 221-229.

example, when he accepts the duel with Paris which should have put an end to the war, he says to the other Greeks and Trojans that he sees «how much you have suffered for my quarrel with Alexander» (3,99-100 ἐπεὶ κακὰ πολλὰ πέπασθε εἵνεκ᾽ ἐμῆς ἔριδος καὶ Ἀλεξάνδρου ἕνεκ᾽ ἀρχῆς). In book 10 he is described as trembling (ἔχε τρόμος) from the fear that something should befall the Argives who for his sake had come to Troy over the wide waters of the sea (10,25-8). The awareness that the war has been fought for his sake also characterizes Menelaus' last appearance in the *Iliad*, during the funeral games narrated in book 23. When Antilochus, who has cheated him out of the second-place prize for the chariot race, offers to return the prize and pays tribute to his superior age and position, Menelaus responds in a way that seems to articulate the critical role he plays in the large framework of the *Iliad*: he accepts Antilochus' apology, because, he says, «you have suffered much for me, and undergone much toil, and your noble father too, and your brother, for my sake» (607-8 ἀλλὰ σὺ γὰρ δὴ πολλὰ πάθες καὶ πολλὰ ἐμόγησας / σός τε πατὴρ ἀγαθὸς καὶ ἀδελφεὸς εἵνεκ᾽ ἐμεῖο). From all the examples mentioned above we have a subtle and surprising portrait of the Spartan king: not a strong character, not a great fighter, but a thoughtful, sensitive and suffering man, whose exceptional features are repeatedly stressed. Furthermore, the narrator addresses Menelaus seven times in the vocative (4,127, 4,146, 7,104, 13,603, 17,679, 17,702, 23,600), more than any other character with the exception of Patroclus, who is addressed eight times, all in book 16. While the addresses to Patroclus are much more justified by his prominent role in the poem, the seven apostrophes to Menelaus show the narrator's interest in keeping his character firmly in view and presenting a nuanced and layered portrait[10].

The *Odyssey* similarly develops and, in some ways, increases such an unusual portrayal: together with Helen, Menelaus is the main character of book 4, where he and his wife host Telemachus and Peisistratus in Sparta; he also reappears in book 15. Just as in the *Iliad* he was a follower rather than a leader, and his role was subordinated to that of his brother Agamemnon, in the *Odyssey* Menelaus similarly follows Helen's lead and shows his characteristic hesitancy. For example, in book 4 he recognizes Telemachus, with whom he has been talking for 89 verses, only after Helen enters the room and identifies him as soon as she lays her eyes on him (4, 148 οὕτω νῦν καὶ ἐγὼ νοέω, γύναι, ὡς σὺ ἐΐσκεις). While Helen's brilliant and almost magical entrance emphasizes her well-known, uncanny power of recogni-

[10] Cf. A. Parry 1989[2], 322-323.

tion, there is no doubt that her immediate intuition also underlines Menelaus' limits and his constant hesitation. The husband follows his wife's lead even in praising Odysseus: he tells his story about Odysseus only after Helen tells hers, during the famous episode of the φάρμακον. He also sharply displays his hesitancy in book 15, when a bird omen appears at the end of a speech of Telemachus; Peisistratus calls on Menelaus to interpret the omen, but he hesitates (169 μερμήριξε δ᾽ ἀρηΐφιλος Μενέλαος), while Helen immediately interprets it.

What most stands out in Menelaus' portrayal is his identity with the suffering. In the *Odyssey*, Menelaus appears as a sort of King of *Spleen*, a wealthy and elegant lord crushed with sorrow[11]. Although he won the war and retrieved his wife, he is depicted as unable to refrain from looking backward to the traumatic disruption of his domestic peace and to the war that came in its wake. He is presented as totally incapable of living in the present or looking forward to the future, and as deriving a certain pleasure only in mourning and dwelling on the past: (100-2: «Still and again lamenting all these men and sorrowing / many time when I am sitting here in our palace / I will indulge my heart in sorrow»).

His grief is hinted at early on, at the very beginning of book 4 (11-12), with the mention of the name of his bastard son, Megapenthes (literally 'Great-Grief'). As it is well known, in the epic tradition the name of a hero's son is frequently related to a feature of his father: for example, Astyanax is so named because Hektor is lord of the city, and Peisistratus' name clearly mirrors Nestor's position among the Argive troops. Since there is no other character in Homeric epic whose name contains the πένθος element, the narrator's choice implies that πένθος is what most characterizes Menelaus[12].

Moreover, Menelaus' πένθος is even more remarkable in the direct representation of his character: his first speech in book 4, located at the beginning of the conversation with Telemachus and Peisistratus, may be indeed considered a description of the feelings of pain and regret. In his speech, Menelaus immediately mentions his suffering (81 ἦ γὰρ πολλὰ παθὼν) and intimates that all the splendour of his palace cannot assuage his painful memories of the past (93 οὔ τοι χαίρων τοῖσδε κτεάτεσσιν ἀνάσσω); he then lists his pains one after the other, thus producing a proper catalogue

---

[11] Cf. De Jong 2001 on *Odyssey* 4, 20-43:« the characterization of Menelaus is implicit […] he is very sensible».

[12] Cf. Clader 1976, 30. See also Suzuki 1989.

of griefs: the deaths of his comrades at Troy (98-9), the murder of his brother Agamemnon (91-2), Helen's elopement, to which he refers only obliquely (94-6), and finally the principal blight upon his happiness, that is the pain he feels for Odysseus (104-110). The words Menelaus uses to define his grief for Odysseus are extremely interesting, since he says he feels an ἄχος ἄλαστον, the only occurrence of such a formulaic expression in the Homeric epics. Usually Homeric characters are described as feeling πένθος ἄλαστον when they have lost someone close to them: Penelope, for example, has a πένθος ἄλαστον because she has lost Odysseus (Od. 1,342), while in the *Iliad* (24,105) Thetis has a πένθος ἄλαστον after the death of Hektor, because she knows that with his death she has lost Achilles. Menelaus, however, has not lost a kinsman and does not feel a πένθος ἄλαστον, but nevertheless has an ἄχος ἄλαστον for his comrade Odysseus. Although the thematic evidence points to the idea that his ἄχος was really for Helen, to which he has referred only in an indirect way, as I have already observed, and which had been transferred to Odysseus in the immediate context of the poem, his ἄχος ἄλαστον describes, once more, his damaged spirit and his sensibility. Menelaus' grief is infectious («so he spoke, and in them all aroused the desire of lament») and produces a scene where everyone from Helen to Telemachus to Peisistratus simultaneously cries, thus explaining the need, later on, for Helen's φάρμακον, which should be νηπενθές and ἄχολον and make people temporarily forget their sorrows. As it is well known, the φάρμακον does not seem to be too completely successful, at least for Menelaus: in his tale[13] in praise of Odysseus, which follows Helen's decision to slip the drug in the wine, he remembers her imitating the voices of the heroes' wives hidden in the Wooden horse, thus showing his inability to accept his past and reinforcing his constant grieving[14]. Helen's φάρμακον and the two tales, moreover, relate to the most important scene of book 4, that is the 'after-dawn' conversation between Menelaus and Telemachus, in which Menelaus tells Telemachus what Proteus, the 'Old Man of the Sea', said about Odysseus. Menelaus' long tale narrates his νόστος, which, of all Greek νόστοι, comes closest to that of Odysseus: he too wandered many years, was driven off by a storm, and was advised by a supernatural woman to consult a prophet who tells him about his journey home and the end of

---

[13] On the tales as a veiled dialogue between Helen and Menelaus, see Schmiel 1972, 463-472. Cf. also Bergren 2008.

[14] On the scene as a whole, cf. Barck 1971, 23-26; Fenik 1974, 21-28; Bergren 1981, 201-214; Olson 1989, 387-394; Doyle 2010, 1-18.

his life. These similarities, however, serve to emphasize the differences between the two, because Menelaus' νόστος fully confirms the observed features of his characters, that are in some ways opposed to those of Odysseus, as I will underline later. Moreover, since his tale is a first-person narrative whose style comes close to that of an omniscient narrator, Menelaus is shown portraying himself. His narrative starts from the island of Pharos, where he moves the heart of the daughter of Proteus, Eidothea, who apostrophizes him in a way that seems to encapsulate Menelaus' personality (371-4):

> Are you so exceedingly foolish and loose-witted, stranger,
> or do you instead willingly give way and enjoy suffering woes?
> For you are detained a long time on this island, but you cannot find
> sign of deliverance, and the heart of your comrades grows faint.

Eidothea's intervention notices Menelaus' hesitancy and his inability to act on his own, and interestingly, to describe Menelaus' passive attitude she uses the same verb, μεθίημι, used in two passages of the *Iliad* to refer to the same features, as I stated above. Furthermore, Eidothea also refers to Menelaus' observed pleasure in mourning (373 τέρπεαι ἄλγεα πάσχων), thus anticipating the subsequent encounter with Proteus, where, once again, his inclination both to suffering and to lingering on his *penthos* will be highlighted. While hearing Proteus' words, indeed, Menelaus' heart first grows faint (467 μινύθει δέ μοι ἔνδοθεν ἦτορ), then, for two times, is broken (481 = 538 αὐτὰρ ἐμοί γε κατεκλάσθη φίλον ἦτορ), and does not have any desire to live and to behold the light of the sun (539-40 οὐδέ νύ μοι κῆρ / ἤθελ᾽ ἔτι ζώειν καὶ ὁρᾶν φάος ἠελίοιο).

However, what most stands out in Menelaus' tale and seems to be more significant for understanding his character is the part related to the promised immortality in the Elysium. According to the prophecy of Proteus, Menelaus will escape the death in Sparta and will be transported to the Elysium. While it is true, as it has often been observed, that the Elysium in book 4 anticipates the features of Ogygia in book 5 and stresses the different choice of Odysseus who, in contrast to Menelaus, forgoes the opportunity to live forever offered by Calypso and returns to his mortal wife, it is also true that Menelaus' condition is in itself exceptional, since the other Homeric heroes lie in Hades [15]. Furthermore, Menelaus' immortality is

---

[15] On the differences between Odysseus and Menelaus, cf. especially Anderson 1958, 9-10. See also Blondell 2013, 73-95.

remarkable for at least two other reasons: first, because, as Proteus underlines, he will escape death only «because he has Helen and he is son-in law to Zeus», therefore confirming his subordinate role, and second, because he does not make any comment about such a special gift. Menelaus' silence, along with his undeniable unhappiness despite the promised immortality, leads us to suppose that Elysium offers him no compensation for earthly trials, but rather continues indefinitely his melancholic present existence and makes his grief eternal[16].

Although in some of his tragedies he represented him as a sophist or as a debauched villain, also Euripides, who portrayed him in a number of his plays (*Andromache*[17], *Trojan Women*[18], *Helen*, *Orestes*[19] and *Iphigenia in*

---

[16] Cf. Anderson 1958, 6: «<Elysium> continues the same sensuous tenor of his present existence, continues it indefinitely».

[17] In *Andromache* (427-25 b.C. *ca*), Menelaus is portrayed as an arrogant tyrant and a physical coward. The odious character which Euripides attributes to him has been seen as according to the feeling again Sparta that prevailed at the time at Athens. In any case, however, as Sammons 2014, 24 noticed, «no doubt some creative refashioning of Menelaus' character took place for this very reason. Yet insofar […] it is possible that his sinister profile in tragedy already had its roots in much older traditions» (i.e. the non-Homeric tradition).

[18] In *The Trojan Women* (415 b.C.), Menelaus is a debauched character reduced «alla convenzionalità di una funzione drammatica, secondaria ai fini dell'azione e minima nella semantica, una caricatura manieristica del re», as Beltrametti 2007, 221 observed.

[19] In the *Orestes*, 408 b. C., Euripides portrays «a callous insensitive person only interested in facts and not in anyone's feelings», as Cilliers wrote (Cilliers 1991, 28). This Menelaus, indeed, resembles a typical late 5th century Sophist in action: like the Sophists, he is an opportunist who has no absolute values in life; like them, he knows how to adapt to circumstances and how, by his eloquence, to stay out of trouble. When Orestes asks for his help, Menelaus justifies his unwillingness to help in a revealing way: he argues that, since both gods and men hate over-vehemence, force should not be used (708-9) and that their only hope lies in soft words (692-3 «if we should prevail by soothing speeches, we will come to some hope there», 709-10 «I must save you, I don't deny it, by cleverness <σοφίᾳ>, not by violence against those who are stronger»). Loyal to his opportunism, which borders on cowardice (as both Orestes and Electra will notice, cf. 718-9, 1201-2), Menelaus decides to keep silent when he sees that majority of the people in the assembly are against his brother's sons. Later, we will know that he has another reason for such a cautiousness: the ambition to ascend the throne of Argos (1058-9, 1660-1), which is coupled with his fear of forfeiting the power in Sparta. Besides being a shallow opportunist, Menelaus is also excessive concerned with appearance: when he sees Orestes for the

Aulis[20]), explored the anti-heroic features of the Homeric Menelaus. In the *Helen*, (412 b.C.), Menelaus is almost unrecognizable as Helen: his portrayal as a comically ineffectual figure[21] underscores the sharp discrepancy between his κλέος and what we see on stage[22]. Menelaus is presented as expecting that his famous name will help him gain access to Theoclymenus' palace and be accorded proper hospitality («The fire of Troy is famous, and I, Menelaus, who lighted it, am well known in every land»), but a lowly portress disabuses him of this notion and brusquely dismisses him (454: «Perhaps you were a great man elsewhere. Here, you are not»)[23]. Despite these comical features, this Menelaus, like the one portrayed in the *Iliad* and in the *Odyssey*, suffers: when the real Helen tries to convince him to be Helen – and not the phantom he fought for in Troy – he answers (593): «I trust my memory of great hardships more than you»; and when the Messenger is about to tell him the phantom's disappearance and tells him that

---

first time, he is more dismayed by his nephew's untidy appearance than about the reason for it (39-42), while his beautiful cloak (349-51) and his «golden locks whose pride about his shoulders fall» (1532) make him look more like a «languishing and effete prince who has spent too long in softening Eastern climates» (Pippin Burnett 1971, 185) than a Greek king. As we can see, this character has nothing to do with the one portrayed in Euripides' *Helen*, and he is also very different from Menelaus in the *Iliad* and in the *Odyssey*.

[20] *Iphigenia in Aulis*' representation is particularly interesting because it includes a quarrel between Menelaus and Agamemnon which alludes to the famous quarrel briefly sketched in *Od.* 3,148-50 (and in the *Nostoi*, cf. note 6 above). The two situations have strong similarities: in both, the brothers disagree in a matter affecting the fate of the Achaean host; in both, Agamemnon has heard about some divine wrath, and in both cases Menelaus does not accept his brother's decision. In Euripides, however, the two brothers dispute in a typical *agon*, with Menelaus strongly declaring his autonomy (cf. 330 σὸς δὲ δοῦλος οὐκ ἔφυν) and thus proving to be that determined (and also loathsome) man he never proves to be in the Homeric epics.

[21] Cf. Seidensticker 1982, 175, who considers him a «Karikatur eines tragischen Helden». Cf. also Meltzer 2006, 205-206.

[22] Cf. Foley 2001, 141, who describes his reliance on his former greatness as «at some point some ludicrous».

[23] In Euripides' *Helen*, Menelaus arrives in Egypt after surviving shipwreck and asks for help, just like Odysseus when he arrived at the island of the Phaeacians. The woman Menelaus encounters, however, is not Nausicaä, nor does he get what he seeks: he assumes the role of beggar out of need and with shame, while Odysseus did so willingly and with a plan. Therefore, the comparison with Odysseus only highlights Menelaus' flaws, thus heightening the comic colouring of the character.

the Trojan war was fought in vain, he answers: «You mourn old sorrows: what is your news?». Moreover, also this Menelaus is incapable of living the present and is focused only on the sufferings of his past: when he is finally convinced of Helen's true identity, he will say (766 ff.) «Why should I tell you about our losses in the Aegean, and Nauplius' beacons on Euboia, and my visits to Crete and the cities of Libya, and the mountain-peaks of Perseus? For I would not satisfy you with the tale, and by telling you these evils I would suffer still, as I did when I experienced them; and so my grief would be doubled[24] (λέγων τ᾽ ἄν σοι κάκ᾽ ἀλγοίην ἔτι, / πάσχων τ᾽ ἔκαμνον: δὶς δὲ λυπηθεῖμεν ἄν)». These lines could have been uttered by the Menelaus of the *Odyssey*.

Conclusion

In the *Iliad* and the *Odyssey*, as I hope I have demonstrated, Menelaus emerges as a remarkable and unusual character, in many ways at odds with the ethos of Greek epic. By emphasizing Menelaus' exceptional features, both poems appear to deconstruct the heroic values and to portray an anti-hero rather than a hero. Whereas we might expect to see Menelaus presented as dominant and, ultimately, triumphant in his victory at Troy and his successful νόστος, the two epics instead emphasize his hesitancy, his passivity, his inadequacy as a fighter, and, most of all, his sense of regret, his sensibility and his grief.

Menelaus' damaged character, rather than being an epic one, seems closer to a modern one, as Hugo Von Hofmannsthal fully realized in *Die ägyptische Helena*. In his libretto, written for one of the lesser-known operas by Richard Strauss, Hofmannsthal builds a lifeless and suffering character, who continually shifts between remembrance and forgetfulness. Even though at the end of the opera his Menelaus will drink the so-called 'potion of remembrance', through which he is compelled to remember and to accept Helen and her good characteristics, while dismissing his anger and frustration, remembrance defeats forgetfulness only in a limited sense: Menelaus, indeed, is urged to move forward with his life by remembering the good and simultaneously disregarding the bad, in a way that displays, once more, his inability to process his pain. Such a feature, however, was

[24] Diggle 1994 (OCT) deletes 771 (πάσχων τ᾽ ἔκαμνον: δὶς δὲ λυπηθεῖμεν ἄν), but the line aptly reinforces the prospect of Menelaus' sufferings.

already perceptible in the first act, when he asked Helen a desperate question that may be considered the apotheosis of his character:

> I was not the first of the heroes,
> nor the second.
> Why did you choose me for such suffering?

Bibliography

Anderson 1958 = W. S. Anderson, *Calypso and the Elysium*, «CJ» 54, 1958, 6-10.

Asimov 1978 = I. Asimov, *A Guide to Shakespeare*, New York 1978.

Barck 1971 = C. Barck, *Menelaus bei Homer*, «WS» N. F. 5, 1971, 5-28.

Beltrametti 2007 = A. Beltrametti, *Euripide. Le tragedie,* 2, *Andromaca, Ecuba, Troiane, Ifigenia in Tauride, Elena, Elettra, Fenicie, Ifigenia in Aulide*, Milano 2007.

Bernabé 1987 = A. Bernabé, *Poetarum epicorum Graecorum testimonia et fragmenta*, 1, Leipzig 1987.

Bergren 1981 = A. L. T. Bergren, *Helen's good drug. Odyssey IV: 1-305*, in S. Kresić (ed.), *Contemporary literary hermeneutics and interpretation of classical texts*, Ottawa 1981, 201-214.

Bergren 2008 = A. L. T. Bergren, *Weaving Truth: Essays on Language and the Female in Greek Thought*, Hellenic Studies 19, Cambridge, MA - London 2008.

Blondell 2013 = R. Blondell, *Helen of Troy: Beauty, Myth, Devastation*, Oxford-New York 2013.

Cilliers 1991 = C. Cilliers, *Menelaus' unnecessary baseness of character in Euripides'* Orestes, «AClass» 34 1991, 21-31.

Clader 1976 = L. Clader, *Helen: The Evolution from Divine to Heroic in Greek Epic Tradition*, Leiden 1976.

De Jong 2001 = I. J. F. De Jong, *A Narratological Commentary on the Odyssey,* Cambridge-New York, 2001.

Diggle 1994 = J. Diggle, *Euripidis*: *Fabulae,* 3, *Helena, Phoenissae, Orestes, Bacchae, Iphigenia Aulidensis, Rhesus*, Oxford 1994.

Doyle 2010 = A. Doyle, *Unhappily ever after? The problem of Helen in Odyssey 4*, «Akroterion» 55, 2010, 1-18.

Fenik 1974 = B. C. Fenik, *Studies in the Odyssey*, Wiesbaden 1974 («Hermes» Einzelschriften 30).

Foley 2001 = H. Foley, *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton 2001.

Frame 2009 = D. Frame, *Hippota Nestor*, Hellenic Studies 37, Cambridge, MA - London 2009.

Hainsworth 1993 = J. B. Hainsworth, *The Iliad. A commentary: Books 9-12.* Cambridge, 1993.

Kirk 1991 = G. S. Kirk - M. W. Edwards, *The Iliad. A Commentary*, *V: Books 17-20*, Cambridge 1991.

Louden 2006 = D. B. Louden, *The Iliad: Structure, Myth, and Meaning*, Baltimore 2006.

Meltzer 2006 = G. Meltzer, *Euripides and the Poetics of Nostalgia*, Cambridge 2006.

Olson 1989 = S. D. Olson, *The stories of Helen and Menelaus (*Odyssey *4.240-89) and the return of Odysseus*, «AJP» 110, 1989, 387-394.

Parry 1989[2] = A. Parry, *The Language of Achilles and Other Papers*, Oxford 1989[2].

Pippin Burnett 1971 = A. N. Pippin Burnett, *Catastrophe Survived: Euripides' Plays of Mixed Reversal*, Oxford 1971.

Rousseau 1990 = P. Rousseau, *Le deuxième Atride: le type épique de Ménélas dans l'Iliade*, in M.-M. Mactoux - E. Geny (edd.), *Mélanges Pierre Lévêque,* 5, Paris 1990, 325-354.

Sammons 2014 = B. Sammons, *The quarrel of Agamemnon and Menealus*, «Mnemosyne» 67, 2014, 1-27.

Schmiel 1972 = R. Schmiel, *Telemachus in Sparta*, «TAPhA» 103, 1972, 463-72.

Stelow 2008-2009 = A. Stelow, *The «aristeia» of Menelaus*, «CJ» 104, 2008-2009, 193-205.

Seidensticker 1982 = B. Seidensticker, *Palintonos Harmonia. Studien zu komischen Elementen in der griechischen Tragödie*, Gottingen 1982.

Suzuki 1989 = M. Suzuki, *Metamorphoses of Helen. Authority, Difference, and the Epic*, Ithaca (NY) 1989.

Willcock 1987 = M. M. Willcock, *The final scenes of Iliad XVII*, in J. M. Bremer - I. J. F. de Jong - J. Kalff (edd.), *Homer, Beyond Oral Poetry. Recent Trends in Homeric Interpretation*, Amsterdam 1987, 185-194.

Willcock 2002 = M. M. Willcock, *Menelaus in the Iliad*, in M. Reichel - A. Rengakos (edd.), *Epea pteroenta: Beiträge zur Homerforschung (Festschrift Wolfgang Kullmann)*, Stuttgart 2002, 221-229.

Willcock 2004 = M. M. Willcock, *Traditional Epithet*, in A. Bierl - A. Schmitt - A. Willi (edd.) , *Antike Literatur in neuer Deutung (Festschrift Joachim Latacz)*, München 2004, 51-62.

Abstract: The aim of this paper is to reconsider the representation of Menelaus in light of the overall narrative of the *Iliad* and the *Odyssey*. Despite being the hero responsible for the Trojan effort, Menelaus' role and his function in the Homeric epics have often been considered secondary and studied only in relation to the other characters: he is the betrayed husband of Helen, the weak brother of Agamemnon, the antimodel for Odysseus, but seems to lack his own specific personality. One of the causes lies in Menelaus' problematic characterization: he lacks the martial virtues belonging to Achilles and to other warriors, but he also lacks Odysseus' wisdom, thus appearing to be out of the place in both poems. I argue that Menelaus presents an exceptional case within the broader spectrum of epic characterization and that his distinctive status is a deliberate choice in both poems. In both the *Iliad* and the *Odyssey*, Menelaus is portrayed as warlike, yet, whereas we might expect to see him presented as dominant and triumphant in his victory at Troy and his successful νόστος, the two epics instead emphasize his awareness of the suffering he has caused, his grief, and his sense of regret. I intend to show how Menelaus emerges as a complex and nuanced character—in some ways at odds with

the ethos of Greek epic. My aim is to show that both the *Iliad* and the *Odyssey* prove to focus on Menelaus' emotions and sensibility and to depict the portrayal of a remarkably different grieving character, who might be considered the anti-hero of πένθος.

Barbara Castiglioni
barbara.castiglioni87@gmail.com

1Cor 2,9: citazioni, varianti e interpretazioni antiche. La prospettiva di Egesippo*

Cecilia Antonelli

1. Introduzione: *1Cor* 2,9 nel frammento di Egesippo citato da Stefano Gobar in Fozio, *Biblioteca*, 232, 288b 8-16.

Il detto paolino di *1Cor* 2,9, «ciò che occhio non vide, né orecchio udì, né salì al cuore dell'uomo, ciò che Dio preparò per coloro che lo amano»[1], è citato in numerose opere del cristianesimo antico in forme che cambiano secondo le epoche e i contesti storici, geografici, culturali e letterari all'interno dei quali la citazione è impiegata. L'utilizzo di una delle varianti di tale detto da parte di Egesippo (autore, intorno al 180 d. C., di un'opera di natura eresiologica nota come Ὑπομνήματα) è particolarmente interessante non solo ai fini di una migliore conoscenza di questo autore e del suo pensiero, ma anche di tutto quel mondo sfaccettato e multiforme del quale fa parte e che a suo modo rappresenta, che è il II secolo. Egesippo, nel frammento della sua opera citato da Stefano Gobar in Fozio, *Biblioteca*, 232, 288b 8-16[2], confutava il detto in questione, contrap-

* Ringrazio sentitamente la «Fondation Hardt» (Vandœuvres, Suisse) per la calorosa accoglienza e per la squisita disponibilità nell'accordarmi pieno e libero accesso alla sua ricca Biblioteca, permettendomi di ultimare il presente contributo nelle migliori condizioni e in un contesto estremamente favorevole e gradevole.

[1] Ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. Cfr. *infra*, p. 254. Il greco dei passi neotestamentari è sempre citato secondo il testo di Nestle-Aland 2012. Ove non diversamente indicato, le traduzioni di passi delle opere antiche sono di chi scrive.

[2] I rinvii alla *Biblioteca* di Fozio sono dati, com'è uso, con il numero della notizia o capitolo (in questo caso 232), seguito dalla pagina e colonna dell'edizione di Bekker 1824-1825 (qui 288b) e dai numeri di linea di quest'ultima (8-16). L'edizione del greco di Bekker è stata ripresa con alcune modifiche nell'edizione di Henry 1967, a sua volta revisionata e migliorata nel recente lavoro a cura di Bianchi-Schiano 2019, che presenta una traduzione integrale dell'opera con greco a fronte. Nel presente contributo si cita il greco di Bianchi-Schiano 2019.

«Commentaria Classica» 7, 2020, 233-294. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543100

ponendolo a un'altra espressione sapienziale, attribuita a Gesù in *Mt* 13,16[3] e confrontabile con *Lc* 10,23-24.

Il presente contributo si propone di studiare la testimonianza di Egesippo sul passo scritturistico paolino, alla luce del confronto, da un lato, con le numerose forme e interpretazioni di esso anticamente attestate e, dall'altro, della conoscenza che si ha di questo autore attraverso gli altri frammenti noti dei suoi Ὑπομνήματα. Sarà possibile trarre, infine, alcune conclusioni di carattere generale sull'alterna fortuna del detto paolino in questione e sul suo impiego nel mondo cristiano dei primi secoli, con un particolare *focus* sul suo utilizzo, nel II secolo, da parte di Egesippo. Il contesto, come si dirà, è il conflitto tra quella che si sta definendo come la 'grande Chiesa' e gli altri gruppi cristiani di tipo 'gnostico'[4] in senso lato, ma anche i marcioniti, i montanisti e in generale i rappresentanti di tutte quelle tendenze teologiche e ideologiche sulle quali la 'grande Chiesa' cercava, non senza fatica, di affermare la propria autorità come sola legittima erede del carisma di Gesù e la propria dottrina come unico autentico specchio del suo insegnamento.

1.1 Il passo 'stratificato' della Biblioteca: Fozio, Gobar, Egesippo, la 'Scrittura'.

La *Biblioteca*[5] di Fozio di Costantinopoli è un'opera che si compone di 279 'notizie'[6], che riguardano o riassumono o anche citano testualmente

[3] «Beati i vostri occhi poiché vedono e beate le vostre orecchie poiché odono», ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν ὅτι ἀκούουσιν. Cfr. anche *infra*, p. 280.

[4] Il termine 'gnosticismo' in riferimento al cristianesimo antico è moderno e fu utilizzato per la prima volta dal teologo e filosofo inglese Henry More (1614-1687), come ricorda per esempio Markschies 2001, in particolare 21-25 („*Gnosis*" *oder* „*Gnostizismus*"?). In età antica la denominazione corrente di questo fenomeno da parte degli eresiologi della cosiddetta 'grande Chiesa' era, in ambiente greco, ψευδώνυμος γνῶσις, 'gnosi dal nome ingannevole' o 'gnosi dal falso nome'. L'attestazione più antica è quella di *1Tim* 6,20 e il celebre titolo dell'opera di Ireneo di Lione è proprio Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, *Denuncia e confutazione della gnosi dal falso nome*. 'Gnosi', 'gnosticismo' e derivati sono impiegati in questo contributo nel significato corrente che questi termini hanno assunto modernamente in riferimento al cristianesimo dei primi secoli.

[5] Il titolo *Biblioteca* è tardivo: si trova in alcuni manoscritti di età umanistica ed è poi divenuto quello di uso corrente (cfr. la nota al titolo in Bianchi-Schiano 2019, 432). Sul titolo originale, così com'è trasmesso nei codici (*Lista dei libri letti*

diverse opere dell'antichità greca e bizantina. La redazione di tale preziosa e copiosa raccolta, come ormai acclarato, è di fatto il risultato del lavoro di tutta una vita, con il contributo di mani e di menti diverse, che non in tutte le sue parti è stato sottoposto a rifinitura e revisione finale da parte del patriarca bizantino, come hanno dimostrato gli studi e le analisi degli ultimi vent'anni, con il decisivo apporto di Luciano Canfora. Le notizie che la compongono discendono in modo diretto dagli σχεδάρια, cioè dalle schede di lavoro redatte in seguito alle riunioni su di un certo autore o un certo argomento, compilati dalla cerchia dei colti lettori riuniti intorno a Fozio[7] negli anni precedenti il suo primo mandato patriarcale e nel corso di esso (858-867). Non è improbabile, d'altronde, che tale *reading circle* si sia ricostituito una seconda volta, dopo la riabilitazione in carica di Fozio (877-888), seguita alla prima condanna (sancita dall'VIII Concilio ecumenico dell'869-870, voluto dall'imperatore bizantino Basilio I e da papa Niccolò I) e alla prigionia a Stenos (Bosforo). Tuttavia, afferma Canfora, «il lavoro di rifinitura della *Biblioteca* – concepita nelle condizioni della detenzione a Stenos – si è arrestato allo stadio nel quale si trovava quando fu interrotto», cioè, verisimilmente, al momento della liberazione e della riabilitazione[8]. Altri materiali furono in seguito accorpati progres-

---

da me, di cui il mio amato fratello Tarasio mi ha chiesto un riassunto. Sono in tutto 279, Bianchi-Schiano 2019, 13), si veda Canfora 2019, XLI-XLII, il quale precisa che tale titolo non deve risalire allo stesso Fozio, ma alla composizione dell'opera nella forma in cui la troviamo nel manoscritto *A* (cfr. *infra*), e che esso «ricalca in breve e banalizzando il contenuto dell'extratesto iniziale», cioè della celebre *Lettera a Tarasio* premessa al *pinax* nel medesimo codice *A* (e nelle sue copie) (cfr. Canfora 2019, XLII).

[6] Le notizie sono in realtà numerate da 1 a 280 nelle edizioni, poiché una di esse, quella su Dionigi di Egea, è ripetuta due volte con minime variazioni, in corrispondenza dei capitoli 185 e 211 – in *A* tale notizia si trova del resto una sola volta, al capitolo 211, per un totale di 279 notizie: cfr. Canfora 2019, XVII e XLI-XLIII. Che il numero di 279 capitoli sia quello originario è indicato anche dal fatto che a precisarlo è lo stesso Fozio, sia nella *Lettera a Tarasio* (Bianchi-Schiano 2019, 3), sia nella breve lettera di congedo, che a quella fa da *pendant*, alla fine dell'opera (Bianchi-Schiano 2019, 1124). Su quest'ultima e sulle incongruenze tra le due, dovute in sostanza alle mutate circostanze e modalità di composizione della *Biblioteca* nel corso del tempo, cfr. Canfora 2019, XLIII-LIII.

[7] Su come avvenissero le letture nella cerchia di Fozio e la compilazione degli σχεδάρια, si veda Canfora 2019, XIV-XX (soprattutto XIV-XVII e XX) e XLI-XLII.

[8] Cfr. Canfora 2019, XX (anche per la citazione), XLI-XLIII e XLIX-LII, e già Canfora 2016; Bossina 2016, 12-13 e 16. La questione della datazione dell'opera è stata

sivamente all'opera, ma piuttosto sotto forma di σχεδάρια riprodotti tali e quali, oppure di lunghe serie di citazioni testuali dell'uno o dell'altro autore prive di ogni rielaborazione formale. L'opera che ne è scaturita ha finito per raccogliere così, allo stesso tempo e a seconda dei casi, notizie complete e formalmente rifinite (le ὑποθέσεις), che dovevano rispondere all'originario progetto di Fozio, gli σχεδάρια stessi o anche solo nudi estratti senza alcun commento o informazione aggiuntiva. Per alcuni autori, i due o tre livelli persino convivono l'uno accanto all'altro, come nel caso di Olimpiodoro (notizia 80). Molte opere, poi, sono trattate due volte, in un caso in forma compiuta e nell'altro in forma ancora embrionale

a lungo dibattuta. Si era inizialmente creduto che la *Biblioteca* dovesse situarsi anteriormente al primo patriarcato di Fozio (quindi prima dell'anno 857/858), sulla base della criptica allusione dell'incipitaria *Lettera a Tarasio* a un''ambasceria in Assiria', cioè a Baghdad (interpretando Assiria=Arabia), che lo stesso Fozio avrebbe compiuto: una tale ambasceria doveva collocarsi, per sua stessa natura, prima dell'ascesa al soglio patriarcale e doveva essersi tenuta prima della composizione dell'opera, dato che è menzionata, nella lettera che le è anteposta, come contesto di realizzazione della *Biblioteca* stessa. Un esempio per tutti, nella voce *Photios (13)* della *Realencyclopädie* XX.1 (39) curata da Konrat Ziegler, la composizione della *Biblioteca* è collocata nell'anno 855 (Ziegler 1941, 677; cfr. Canfora 2019, xiv). Canfora ha tuttavia dimostrato in modo ormai certo che tale ambasceria non è di fatto mai esistita. L'espressione πρεσβεύειν ἐπ᾿ Ἀσσυρίους della *Lettera* prefatoria non ha valore letterale, ma metaforico, e allude al linguaggio scritturistico: si riferisce alla condizione di Fozio, prigioniero dopo la prima deposizione, chiamato ad essere 'ambasciatore della fede' presso gli 'infedeli', cioè i suoi stessi avversari, indicati attraverso l'immagine biblica degli 'Assiri', popolo infedele e persecutore per eccellenza di Israele popolo eletto (cfr. Canfora 2016, poi, con più ampia argomentazione, Canfora 2019, xix-xli, in particolare xxxiii-xxxvii per una contestualizzazione dettagliata dell'espressione nell'esperienza di Fozio). D'altra parte, forti elementi interni impediscono di situare l'opera, o almeno alcune sue sezioni, prima degli anni Settanta del IX secolo (cfr. già Halkin 1963). Canfora colloca dunque la concezione della *Biblioteca* nel periodo della prigionia, tra i due patriarcati, quando Fozio compose con ogni probabilità le sezioni più rifinite (ὑποθέσεις) servendosi degli σχεδάρια che era riuscito a procurarsi; seguì la progressiva aggiunta di materiali (soprattutto σχεδάρια ed *excerpta*) nel corso dei decenni successivi, fino alla composizione dell'opera nella forma dell'attuale codice *A*, che fu realizzata dopo la seconda deposizione con Fozio ancora in vita oppure subito dopo la sua morte. Sul probabile mutamento del 'progetto editoriale' stesso della *Biblioteca* in corso d'opera, si veda Canfora 2019, xli-xlii e xlix.

o come pura selezione di estratti[9]. Si è, del resto, notato che, nella seconda parte della *Biblioteca*, si trovano, in modo pressoché esclusivo, schede costituite da soli *excerpta*[10].

Tali caratteristiche comportano inevitabilmente una disomogeneità nella tradizione manoscritta, che nasce «*già diversificata* per la natura stessa dei materiali originari», come osservato da Stefano Micunco[11]. D'altro canto, per quest'opera si dispone di un manoscritto di fondamentale importanza, il Marciano greco 450 (*A*), che ne è il più antico e più importante testimone. Di origine costantinopolitana, esso risale, secondo la datazione oggi accolta, alla fine del IX secolo o, al più tardi, all'inizio del X: è cioè ascrivibile a un momento interno all'arco di vita di Fozio, o subito successivo alla sua morte, e fu certamente redatto in un ambiente a lui vicino, secondo le sue intenzioni e indicazioni, al punto da poter assumere quasi il valore di un autografo[12]. Lo studio complessivo delle caratteristiche di A porta in effetti a ritenere probabile che esso sia «il supporto sul quale la *Biblioteca* sia stata allestita per la prima volta nella forma in cui la conosciamo», probabilmente dopo la seconda caduta di Fozio (888) o subito dopo la sua morte[13].

---

[9] Cfr. Canfora 2019, XX; XXVII; XLI-XLIII.

[10] Cfr. Micunco 2019, LXXII, con le note, il quale osserva che, secondo gli studiosi, a partire dal capitolo 234, la *Biblioteca* «da raccolta principalmente di schede bio-bibliografiche rispondenti ad alcuni criteri strutturali, si trasforma in una collezione di lunghe serie di *excerpta*».

[11] Micunco 2019, LXV (corsivo originale).

[12] Canfora 2019, XI e XXVII (cfr. Canfora 2016, 22-23); Micunco 2019, LXVI e LXX-LXXIII, soprattutto LXXII-LXXIII.

[13] Micunco 2019, LXXIII (anche per la citazione). Cfr. Canfora 2019, XLI-XLII; L. In *A* si riconoscono almeno sei o sette mani, forse raggruppabili in due diverse *équipes* (Micunco 2019, LXVII e LXXII-LXIII. Cfr. Canfora 2019, L-LI), che riflettono la molteplicità e l'eterogeneità degli apporti e degli interventi su di esso, a loro volta segno dell'opera come frutto 'collettivo' del lavoro della cerchia di Fozio. Alcuni degli *agrapha* (sezioni non scritte) presenti sembrano essere stati lasciati intenzionalmente, in vista di un futuro completamento dell'una o dell'altra sezione. L'analisi del *pinax* dell'opera, presente solo in questo codice, mostra che esso non dev'essere stato copiato da un modello, ma composto *a posteriori* sulla base del contenuto di questo medesimo testimone una volta approntato (cfr. Acquafredda 2015). Gli *agrapha* si riscontrano, del resto, sia in *A* sia in *M* – il Marciano greco 451 (XI-XII secolo), il più importante testimone dopo *A*: se in certi casi queste sezioni lasciate in bianco riflettono esigenze pratiche o scelte dei copisti (per esempio, quando corrispondono a un cambio di fascicolo oppure appaiono

Ora, in questo complesso e articolato insieme, non sempre logicamente strutturato, che è la *Biblioteca* foziana, la notizia 232 (287b 9-291b 39)[14], che qui interessa, è dedicata a Stefano Gobar, teologo triteista del VI secolo, vicino all'ambiente di Giovanni Filopono. Nella notizia foziana, le citazioni dei passi di Gobar si presentano inframmezzate da commenti e osservazioni dell'autore della *Biblioteca*: siamo dunque in una delle sezioni che hanno da lui ricevuto una qualche strutturazione ed elaborazione formale, forse proprio uno σχεδάριον. Il passo riferito da Fozio costituisce tutto ciò che possediamo dell'opera di Gobar[15]; ciò rende particolarmente preziosa tale testimonianza, come del resto è per molti autori e opere su cui la *Biblioteca* fornisce le uniche informazioni disponibili. Ora, il passo particolare di *Biblioteca* 232, 288b 8-16, non solo è significativo per chi voglia occuparsi di Gobar, ma anche per chi s'interessi a Egesippo e ai suoi frammenti, poiché contiene uno dei rari riferimenti a un brano di quest'ultimo che non si trovi all'interno della *Storia ecclesiastica*[16] di Eusebio di Cesarea, unica fonte per la quasi totalità dei frammenti noti[17]. Si noterà subito che tale doppio livello di citazione di questo frammento – riferito da Gobar, a sua volta citato da Fozio – rende più complesso del solito il suo studio, anche in relazione agli altri passi noti dello stesso autore. A complicare ancora il quadro, e ad aumentarne l'interesse, si osserverà ancora che questo è l'unico frammento noto che non abbia un contenuto di tipo narrativo o argomentativo, ma esegetico. Egesippo è qui impegnato a confutare una certa interpretazione di una particolare forma della parola sapienziale di *1Cor* 2,9, considerata incompatibile con il detto evangelico di *Mt* 13,16. Ciò produce di fatto un terzo livello di citazione, poiché, diversamente da quanto si riscontra negli altri passi disponibili,

---

dovute all'insoddisfazione del copista per l'incompiutezza del testo copiato), in altri casi dovevano essere presenti sin dal momento della concezione dell'opera e dovevano essere stati inseriti con il proposito (o la speranza) di portarla a compimento, fra l'altro, completando tali notizie rimaste in sospeso; ciò a ulteriore riprova della natura di lavoro *in fieri* della *Biblioteca*.

[14] Bianchi-Schiano 2019, 673-680 (cfr. Henry 1967, 67-79).

[15] Cfr. già Harnack 1923, 206.

[16] D'ora in poi, *HE*, per *Historia Ecclesiastica*, secondo l'uso corrente.

[17] Riferimento ai passi di Egesippo al di fuori della *HE* in Antonelli 2011, 187-188, con le note. Per un resoconto sulle raccolte esistenti dei frammenti, si veda Antonelli 2019, 373, n. 2 (cfr. già Antonelli 2018, 226, n. 13; Antonelli 2011, 188, n. 5 e 6).

Egesippo menziona in modo esplicito fonti a lui anteriori, appunto i due detti 'biblici' che egli mette in contrapposizione.

Dopo aver fornito alcuni elementi di inquadramento generale sul passo di Gobar in Fozio, da un lato, e sulla figura di Egesippo, dall'altro, si analizzerà dunque il frammento nel contesto nel quale è citato. Si darà quindi conto delle molteplici attestazioni antiche della parola di *1Cor* 2,9, allo scopo di comprendere nel modo più preciso possibile in quale ambiente il nostro autore possa averla incontrata. Si rifletterà, poi, sulle possibili ragioni dottrinali e ideologiche che possano aver portato lui, e il gruppo cristiano al quale egli apparteneva, a contrapporre a tale parola il detto di *Mt* 13,16. Si tracceranno, infine, alcune conclusioni sul valore e sul significato di questo frammento in relazione alla nostra conoscenza dell'autore, del suo pensiero e del suo ruolo nel complesso panorama del cristianesimo del II secolo.

1.2 Chi era Stefano Gobar? Notizie sull'opera e contesto della citazione in Fozio.

Uno dei problemi metodologici ai quali è impossibile sottrarsi quando si ha a che fare con autori trasmessi in modo frammentario e indiretto è quello di distinguere il punto di vista dell'autore citato da quello di colui che lo cita. Ciò si manifesta in modo evidente nel caso di Egesippo, trasmesso esclusivamente per tradizione indiretta: per quasi tutti i frammenti, è necessario riconoscerne la prospettiva e distinguerla da quella di Eusebio, il quale non manca di attribuire a Egesippo concezioni che non gli appartengono, o gli appartengono solo in parte, pur di poterlo utilizzare per sostenere le proprie posizioni e affermazioni e i propri punti di vista[18]; allo stesso modo, nel nostro caso, è il pensiero di Stefano Gobar che si dovrà tener presente.

Si osserverà, innanzi tutto, che Stefano Gobar fu un monofisita e razionalista aristotelico, forse di origine siriaca, come sembra suggerirne il nome, che aderì al triteismo, dottrina secondo la quale ogni persona della Trinità ha una diversa natura o, altrimenti detto, ogni ipostasi divina ha una diversa sostanza. Antiorigenista, abbracciò tuttavia la posizione del grammatico, filosofo e teologo triteista Giovanni Filopono (vissuto tra la fine del V e la prima metà del VI secolo) riguardo la controversia sul cor-

[18] Si può vedere, per fare un solo esempio, il caso di *HE* 4,21-22 discusso in Antonelli 2011, 193-195.

po risorto[19]. Fozio introduce la notizia su Gobar con il consueto ἀνεγνώσθη ('è stato letto' o anche solo 'letto' – s'intende, nel gruppo di lettura) e continua: βιβλίον Στεφάνου τινὸς τριθεΐτου, ᾧ ἐπίκλην ὁ Γόβαρος, 'libro di un certo Stefano, triteista, soprannominato Gobar'[20]. Dell'opera, perduta, di Gobar, composta dopo la metà del VI secolo[21], non si conosce neppure il titolo. La tradizione manoscritta della *Biblioteca* conserva la suddivisione in capitoli del testo di Gobar, articolata in tre serie: da 1 a 52, poi da 1 a 5 e, infine, da 1 a 14. Tale numerazione dev'essere originale, perché almeno in due luoghi (38 e 42 della prima serie) non si trova solo nei margini dei manoscritti (dove avrebbe potuto essere stata inserita secondariamente), ma è integrata nelle osservazioni di Fozio. Il passo corrispondente a 232, 288b 8-16 e contenente il riferimento a Egesippo costituisce la tredicesima sentenza del primo gruppo[22].

Nella sua introduzione (287b 10-29), Fozio spiega in effetti che l'opera di Gobar trattava questioni di ordine generale sulla Chiesa in 52 capitoli, ai quali se ne aggiungevano altri 18 su temi più ristretti, e che ogni capitolo ospitava due opinioni contrapposte – anche se non mancano sezioni che espongono una sola tesi, come rileva lo stesso Fozio[23]. Spiega il patriarca che le opinioni proposte da Gobar «non erano fondate né su ragionamenti, né sulle Sacre Scritture, ma unicamente su citazioni di diversi padri, [scelte] a discrezione dell'autore, delle quali le une sostenevano il pensiero della Chiesa e le altre quello da rifiutare»[24]. In ogni capitolo, dunque, Gobar menzionava l'opinione di un autore antico che intendeva

---

[19] Su tale dottrina, cfr. *infra*. Per la posizione teologica di Gobar, cfr. Harnack 1923, 213 e 216-219; Constas 2002, 280-281; Dal Santo 2012, 135-148, in particolare 134-135. Sul triteismo cfr. anche Bianchi-Schiano 2019, 1135, n. 4 a *Biblioteca* 232, in riferimento alla prima sentenza della prima serie di Gobar.

[20] *Biblioteca* 232, 287b 9-10. Testo in Bianchi-Schiano 2019, 673, come pure per tutte le citazioni che seguono (cfr. Henry 1967, 67). Secondo Harnack 1923, 213, il nome 'Gobar' potrebbe alludere a *gbar*, 'uomo' o 'eroe' in siriaco (cfr. anche Dal Santo 2012, 135). L'opera di Gobar corrisponde a Geerard, *CPG* 7300.

[21] Cfr. Harnack 1923, 213 e 219-221. Dal Santo 2012, 135-136.

[22] Tale numerazione in tre serie, presente nell'*editio princeps* di Hoeschel 1601 e poi scomparsa, è stata a ragione restituita in Bianchi-Schiano 2019, mentre era stata omessa in Henry 1967 e già in Bekker 1824-1825. Sulla suddivisione e sulla sorte di essa nelle edizioni e traduzioni di Fozio, cfr. Schiano 2016, 89, n. 2.

[23] Per esempio, 38-41 della prima serie, 290a 36 – 290b 5.

[24] 287b 18-21: τὰς δὲ δόξας οὐ λογισμοί τινες οὐδὲ λόγια συνεκρότουν ἱερά, χρήσεις δὲ μόνον, ὡς ὁ γράφων ἐνόμιζε, διαφόρων πατέρων, ὧν αἱ μὲν τὸ ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα, αἱ δὲ συνεκρότουν τὸ ἀπόβλητον.

confutare, opponendole quella di un altro autore, che doveva rappresentare l'opinione 'corretta' della Chiesa. Il giudizio complessivo sul trattato di Gobar è piuttosto negativo: l'opera, pur mostrandosi come «il frutto di grandi fatiche», non avrebbe raggiunto, dice Fozio, «un profitto proporzionato al grande sforzo dispiegato»[25]. Né tale lavoro sarebbe risultato particolarmente affidabile né utile agli occhi del patriarca, poiché Gobar avrebbe attribuito l'opinione da rifiutare ad autori che in realtà non avevano approfondito i problemi discussi e talvolta neppure si erano davvero impegnati a difendere la tesi in questione[26]. Al contrario, però, afferma Fozio, nell'opera «confermano il pensiero della Chiesa le testimonianze degli autori sacri che hanno appurato la verità con la più grande esattezza»[27]. Secondo Fozio, dunque, Gobar avrebbe tendenziosamente attribuito ad alcuni autori antichi opinioni 'eterodosse' che in realtà essi non avevano veramente sostenuto, contrapponendovi le affermazioni di autori 'ortodossi', i quali si erano invece effettivamente impegnati, con successo, a difendere e dimostrare la verità sui temi proposti. Il criterio di 'ortodossia' o 'eterodossia' delle affermazioni è qui, naturalmente, quello di Fozio, ma la strutturazione in coppie di tesi, l'una accolta e l'altra rifiutata, doveva trovarsi già nel testo di Gobar[28]. La citazione di Egesippo rappresenterebbe, dunque, la posizione conforme a quella della Chiesa del tredicesimo capitolo della prima serie.

Per ricostruire il significato complessivo dell'opera di Gobar, nonché le ragioni per le quali essa suscitò l'interesse di Fozio, non si può che procedere in modo empirico, sulla base del contenuto stesso del suo scritto e dei giudizi che ne dà lo stesso Fozio, benché condizionati dagli intenti e prospettive suoi propri. La più esaustiva e convincente lettura d'insieme è oggi quella proposta da Claudio Schiano[29]. Quest'ultimo ha dimostrato che, lungi dal costituire una mera successione più o meno casuale di proposizioni contrapposte, volte a dimostrare la contraddittorietà degli anti-

---

[25] 287b 11-12: τὸ δὲ βιβλίον πόνων μὲν ἐδόκει μακρῶν, κέρδος δ' ἔφερε τῆς πολλῆς οὐχ ὅμοιον σπουδῆς.

[26] Cfr. 287b 21-25.

[27] 287b 25-27: τὸ δὲ φρόνημα τὸ ἐκκλησιαστικὸν αἱ τῶν μάλιστα τὴν ἀλήθειαν ἐξακριβωσάντων ἱερῶν ἀνδρῶν ἐβεβαίουν μαρτυρίαι.

[28] Cfr. già Schiano 2016, 95.

[29] Schiano 2016. In particolare, a p. 90, Schiano ha peraltro ribadito la necessità di riprendere in considerazione Gobar in quanto tale e non soltanto come fonte su autori più antichi, spesso poco noti, da lui citati (dei quali Egesippo è un esempio fra molti), com'è spesso avvenuto.

chi padri screditandone l'autorità – questa, in sostanza, la lettura che ne aveva dato Gustave Bardy – la trattazione di Gobar aveva un preciso intento teologico, interno ai dibattiti di VI secolo legati ad aristotelismo e origenismo – secondo una pista di lettura già aperta a suo tempo da Adolf von Harnack[30]. L'opera doveva servire, in particolare, a prendere posizione nell'ambito della controversia sul corpo risorto: tale scontro teologico, già interno al più ampio dibattito origenista, riguardava l'identità o, invece, la differenza di sostanza del corpo pneumatico di Cristo (cioè quello nel quale egli risorse) rispetto al suo corpo vivo (quello cioè dell'esistenza terrena fino alla crocefissione e alla morte). Tale controversia fu al centro dello scontro, interno al fronte triteista, tra i seguaci di Giovanni Filopono, tra cui Gobar, che sostenevano la totale alterità tra corpo vivo, corruttibile, e corpo risorto, incorruttibile, e quelli di Conone di Tarso ed Eugenio di Seleucia, che invece difendevano l'identità di sostanza dei due corpi, facendo della 'corruttibilità/mortalità' e dell''incorruttibilità/immortalità' degli attributi, cioè delle 'qualità' in senso aristotelico, e non delle caratteristiche sostanziali. La posizione assunta su questo tema centrale toccava inevitabilmente, più in generale, le due grandi questioni dell'incarnazione e della passione-morte-resurrezione di Cristo, ma anche quella della creazione, con conseguenze sull'esegesi dei relativi passi biblici. Aveva, inoltre, una serie di importanti implicazioni su aspetti ulteriori: la

---

[30] Entrambi gli intenti di Gobar – 1) messa in luce delle aporie degli autori patristici e 2) difesa di precise posizioni teologiche legate alle controversie di VI secolo – erano stati rilevati già nel pionieristico studio di Harnack 1923. I successivi lavori di Bardy 1947 e 1949 avevano, tuttavia, offuscato del tutto il secondo e più importante aspetto, causando di fatto la diffusione dell'idea che l'opera di Gobar non fosse altro che una disordinata raccolta di sentenze contraddittorie, nella quale l'autore non mostrasse nessuna autentica propensione per l'una o per l'altra delle tesi proposte. L'attenta ricerca condotta da Bardy al fine di dimostrare la provenienza dall'uno o dall'altro autore dei secoli precedenti delle diverse opinioni riferite da Gobar, pur nell'importanza delle molte e preziose informazioni raccolte, aveva d'altronde contribuito a 'scollare' il triteista dal suo contesto storico, ricollegando i temi discussi esclusivamente a controversie a lui anteriori, non più attuali al momento della redazione del suo trattato. Solo all'inizio degli anni Ottanta del Novecento una miglior conoscenza del monofisismo e del triteismo egiziani della seconda metà del VI secolo, ottenuta soprattutto grazie alla pubblicazione delle fonti siriache sull'argomento (tra cui alcune opere di Giovanni Filopono e dei suoi avversari) da parte di Albert van Roey e altri, permise di reinserire correttamente Stefano Gobar nel suo tempo e nei dibattiti propri del periodo. Cfr. Schiano 2016, 91-94, con bibliografia.

natura del corpo umano dopo la resurrezione finale (lo stesso corpo con nuove caratteristiche o un corpo totalmente altro rispetto a quello della vita terrena?); il destino dell'anima nel tempo intermedio tra la morte terrena e la resurrezione (può l'anima, che è principio formale del corpo, sussistere senza di esso? E, se sì, in che modo e in quale forma?); o, ancora, la possibilità che l'anima, incorporea, sia interessata da fenomeni corporei (possono le anime immateriali soffrire le pene infernali, inflitte da un fuoco materiale? Possono le anime dei defunti essere in qualche modo influenzate dalle preghiere e dagli oboli per loro offerti in terra? Possono gli angeli e le anime dei santi assumere forme visibili, come avviene nelle apparizioni miracolose? E così via)[31]. Il problema del 'corpo risorto', con tutte le sue implicazioni e connessioni, discendeva in ultima analisi dalla riflessione aristotelica sulla relazione tra corruttibilità e incorruttibilità, qualità e sostanza, materia e forma.

Ora, la classificazione tematica dei capitoli di Gobar proposta da Schiano permette di ricondurre a questa medesima controversia, in modo più o meno diretto, la totalità dei passi di lui citati da Fozio. Lo studioso mostra, altresì, come l'interesse per l'argomento da parte di Fozio si dispieghi lungo tutta la *Biblioteca*, insieme a quello più generale per la questione origenista[32]. Secondo la ricostruzione di Schiano, tale preponderante interesse di Fozio per questi temi ben tre secoli dopo la condanna di Origene nel concilio di Costantinopoli del 553, sia dovuto al fatto che le teorie origeniste e filoponiane erano suscettibili di costituire, e di fatto probabilmente costituirono, una pericolosa base fondativa per le dottrine iconoclaste: «l'idea che il corpo di Cristo, dopo la resurrezione, avesse radicalmente mutato le proprie qualità ne rendeva impossibile una rappre-

---

[31] Su tali disquisizioni teologiche e sul ruolo che vi ebbe Gobar, si vedano, rispettivamente, Constas 2002, soprattutto 280-281, e Dal Santo 2012, 135-148. Il primo situa Gobar nel fronte aristotelico e razionalistico che mise in discussione il culto dei santi nel VI secolo a Costantinopoli, al quale si oppose, tra gli altri, il presbitero Eustrazio di Costantinopoli. Il secondo, sulla stessa scia, riconduce all'ambiente di Gobar, o a un contesto a lui prossimo, la posizione degli avversari che confutò Gregorio Magno a Roma sugli stessi temi. Cfr. già la sintesi di Schiano 2016, 93-94.

[32] Cfr. Schiano 2016, 94-104, per la classificazione dei passi di Gobar (pp. 94-99) e per la questione origenista e filoponiana in Fozio (pp. 99-104), con la rassegna dei capitoli foziani dedicati, da un lato, a Giovanni Filopono e ai dibattiti scaturiti dalla sua riflessione (pp. 99 e 100-101) e, dall'altro, a Origene e agli autori legati alla controversia origenista (p. 100).

sentazione iconica»; in questa logica, non solo il Cristo risorto, ma qualunque realtà pneumatica, risultavano non rappresentabili. Tale interpretazione permette, d'altronde, di spiegare la presenza a Costantinopoli dei molti trattati inerenti al tema che Fozio poté consultare, dandone poi notizia nella *Biblioteca*: proprio i teologi iconoclasti potrebbero averli procurati per utilizzarli a sostegno delle proprie idee[33]. Accattivante, in questo senso, anche l'ipotesi secondo la quale il testo di Gobar, nella forma in cui lo riproduce Fozio, corrisponderebbe non a una sezione continua e completa della sua opera, né a una selezione di passi effettuata dallo stesso Fozio, ma a un'epitome realizzata da un compilatore precedente: non, però, un contemporaneo di Gobar, coinvolto nei suoi stessi scontri dottrinali, come aveva suggerito Harnack, ma un appartenente al fronte iconoclasta, che avrebbe selezionato le sentenze di lui con lo scopo ultimo di utilizzarle per confutare le legittimità della venerazione delle immagini[34]. Tale lettura permette in effetti di spiegare, al contempo, la successione non tematicamente ordinata delle proposizioni e l'imbarazzo manifestato dallo stesso Fozio nel riconoscere con certezza quali posizioni fossero abbracciate e quali rigettate da Gobar (che mal si spiegherebbe se fosse stato lui a selezionarne i passi). Questa interpretazione, come si dirà, può aiutare anche a comprendere perché il passo di Egesippo citato da Gobar sia stato incluso in tale selezione di matrice iconoclasta.

1.3. Egesippo in breve: trasmissione dei frammenti e loro contenuto.

Per comprendere il senso originario del frammento citato da Gobar, al di là dell'utilizzo che ne fu fatto successivamente, sarà utile ricordare i tratti salienti della figura e dell'opera di Egesippo, così come si possono ricostruire dagli altri passi a noi giunti[35]. Egesippo è un autore cristiano di

---

[33] Cfr. Schiano 2016, 103-105, 103 per la citazione.

[34] Schiano 2016, 105. Harnack 1923, 214, aveva ipotizzato che potesse trattarsi di una raccolta realizzata da un discepolo di Gobar sulla base delle sue lezioni, eventualmente con l'accordo del maestro.

[35] Per un più esteso resoconto del contenuto dei frammenti e dei temi ivi trattati, con riferimento al contesto storico, teologico e culturale, cfr. Antonelli 2018, 221-227 (*Hégésippe et son époque*), in particolare 224-227 (*Synthèse des thèmes abordés dans les fragments d'Hégésippe*). I diversi aspetti dell'opera di Egesippo sono stati esaminati nel dettaglio da chi scrive in diversi studi, e già nel corso della ricerca dottorale; cfr. Antonelli 2011, 2018, 2019 e 2021. Una monografia con introduzione, testo, traduzione e commento dell'insieme dei frammenti è in pre-

lingua greca che scrisse, intorno agli anni Ottanta del II secolo, un'opera in cinque libri, di natura principalmente eresiologica, benché non priva di elementi riconducibili al genere apologetico. Tale opera è nota sotto il generico e discusso titolo di Ὑπομνήματα, com'è indicato anche nel passo qui analizzato, oltre che in Eusebio *HE* 2,23,3.(8); 4,8,2; 4,22,1[36]. Si è scelto di rendere questo termine con *Annotazioni* e non con *Memorie*, che, sebbene sia comunemente impiegato per indicare il titolo dell'opera di Egesippo, può suggerire l'idea di un'opera storiografica, secondo una concezione che ha a lungo dominato la ricerca, ma che lo studio dei passi rivela priva di fondamento. D'altra parte, l'analisi lessicale effettuata su questo termine in riferimento al nostro autore ha dimostrato che Ὑπομνήματα costituisce qui appunto un'espressione generica che indica 'annotazioni', 'scritti' o 'libri', che non consente alcuna deduzione precisa sul genere letterario dell'opera, né sul suo eventuale titolo propriamente detto, che resta dunque sconosciuto[37].

Non è improbabile che l'origine del nostro sia orientale, forse palestinese[38], come suggeriscono sia il racconto del suo viaggio a Roma, passando per Corinto, dove era vescovo Primo – per il quale si veda *HE* 4,22,2-3 –, sia la sua familiarità con alcuni filoni di trasmissione 'giudeo-cristiani'[39], legati alla figura di Giacomo il Giusto, Fratello del Signore, e alla famiglia di Gesù in Galilea e Giudea, dei quali i suoi frammenti costituiscono in molti casi l'unica traccia nota[40]. Egesippo avrebbe composto a

---

parazione per la collana *Instrumenta Patristica et Medioevalia* di Brepols Publishers (Antonelli [forthcoming]).

[36] Schwartz-Mommsen 1903, 166-169; 314-315; 368-369.

[37] Cfr. Antonelli 2011, 210-214; Antonelli 2018, 224-225, e la n. 9, con bibliografia, incluso Jones 2001, 204 per la datazione dell'opera di Egesippo, 206 per la sua natura fondamentalmente eresiologica.

[38] Per l'origine orientale di Egesippo, cfr. Antonelli 2011, 193-210, in particolare 196-198 e 210, con bibliografia.

[39] Non si entrerà nel merito delle difficoltà legate al complesso e controverso concetto di 'giudeo-cristianesimo', che si impiegherà qui in riferimento a quei gruppi del primo cristianesimo che si consideravano parte integrante del 'giudaismo' contemporaneo (ma cfr. *infra*, la nota 42 per questo termine in riferimento all'età antica) e professavano concezioni e dottrine ancora fortemente radicate nella realtà e nel pensiero giudaico, in contrapposizione ai cristiani di origine 'pagana' (o 'gentile', cfr. ancora *infra* la nota 42). Sul 'giudeo-cristianesimo' si può vedere Skarsaune-Hvalvik 2007, in particolare 3-52 per un resoconto della storia degli studi (riferimento già in Antonelli 2018, 228, n. 17).

[40] Per uno studio del frammento di Egesippo su Giacomo il Giusto in *HE* 2,23

Roma una successione dei vescovi locali, secondo la controversa espressione διαδοχὴν ἐποιησάμην da lui impiegata in *HE* 4,22,3, «fino ad Aniceto», del quale egli menziona anche i successori Sotero ed Eleutero, rimasto in carica fino all'anno 189[41]. Nella sua lettura delle vicende delle diverse Chiese con cui entra in contatto, Egesippo tenta di armonizzare la forma arcaica di potere di tipo dinastico e familiare, che compare nei racconti su Giacomo il Giusto e sugli altri parenti del Salvatore a Gerusalemme e in Galilea, con la forma di autorità diversa, e più recente, che egli trova rappresentata nei contesti 'occidentali', meno legati alle origini 'giudaiche'[42] del movimento cristiano, di Corinto e Roma; qui, il criterio d'autorità non è più costituito dal legame di sangue con il Signore, ma dalla trasmissione fedele, ininterrotta e legittima dell'insegnamento di quest'ultimo da maestro a discepolo, attraverso gli apostoli (progressivamente identificati con i Dodici) e i discepoli di questi ultimi, fino ai vescovi/episcopi a lui contemporanei[43].

---

e in particolare sul suo martirio, cfr. Antonelli 2019. Cfr. anche Antonelli 2018, in particolare 228-232 per il governo di Giacomo il Giusto, Fratello del Signore, a Gerusalemme; 232-235 per Simeone figlio di Cleopa, suo successore; 235-238 per i nipoti di Giuda, altro fratello del Signore, alla guida delle Chiese rurali della Galilea verso la fine del I secolo.

[41] Cronologia episcopale di Roma secondo Harnack 1897, 70-230 (*Die ältesten Bischofslisten*), soprattutto 144-202 (*Chronologie der römischen Bischöfe*), in particolare 199-202. Per i numerosi passi di Egesippo citati in Eusebio, *HE* 4,21-22, si veda Schwartz-Mommsen 1903, 368-373.

[42] Si discute attualmente sulla terminologia da impiegarsi in riferimento al popolo ebraico in epoca antica, fino ai primi secoli dell'era cristiana, ovvero sulla corretta traduzione del greco ἰουδαῖος (e derivati), che si propone di rendere piuttosto con 'giudaita' ('judéen' al maschile singolare in francese, 'Judäer' in tedesco, 'Judaean' in inglese, e così via), che marcherebbe un più forte accento sull'aspetto etnico, anziché con il più comune 'giudeo/giudea' ('juif' in francese, 'Jude' in tedesco, 'Jew' in inglese, e così via), che rimanderebbe a un momento successivo dell'evoluzione storica del 'giudaismo', con una maggiore insistenza sull'aspetto religioso. Secondo la medesima logica, l'impiego del termine 'gentile' dovrebbe essere preferito a 'pagano' per l'età antica. Cfr. già Antonelli 2018, 220, nonché le nn. 1 e 2, con bibliografia. Nel presente contributo, per semplicità e leggibilità, si utilizzeranno comunque i termini 'giudeo' e derivati, pur tenendo a mente l'attuale riflessione in merito.

[43] Su tutta questa riflessione si veda soprattutto Antonelli 2018.

Allo stesso modo, il modello eresiologico di Egesippo, sapientemente ricostruito da Alain Le Boulluec[44], mostra un carattere arcaico e unico nel suo genere, connesso alle sue origini in ambiente giudaico o fortemente influenzato dal giudaismo (la personale provenienza di Egesippo da quest'ultimo è a tutt'oggi discussa)[45]. Secondo questo modello le eresie 'gnostiche' cristiane discendono dalle sette fazioni giudaiche (cfr. 4,22,7) e l''errore' si diffonde in quattro fasi: 1) attacco agli appartenenti alla famiglia del Signore, con il martirio di Giacomo il Giusto (*HE* 2,23,1-19[46]) e di Simeone figlio di Cleopa e cugino di Gesù, successore di Giacomo, (*HE* 3,32,1-4) e l'inchiesta di Domiziano contro i nipoti di Giuda fratello del Signore (*HE* 3,19-20 e 3,32,5-8)[47]; 2) tentativo di usurpazione della carica episcopale di Gerusalemme da parte di Thebouthis contro Simeone e nascita di quattro gruppi 'eretici' primitivi guidati da altrettanti eresiarchi; 3) eresie gnostiche propriamente dette; 4) situazione attuale, con «falsi cristi, falsi apostoli e falsi profeti», ormai presenti *all'interno* della Chiesa cristiana, contrariamente alle tre fasi precedenti, nelle quali l''errore' sarebbe rimasto sempre *esterno* a quest'ultima. Sia sulla morte di Giacomo sia sull'origine dell'eresia Egesippo, o le sue fonti, operarono una ricerca di *testimonia* biblici (cfr. rispettivamente *HE* 2,23,15 e 4,22,6)[48]. L'opposizione tra la cosiddetta 'grande Chiesa' e le 'eresie' cristiane deriverebbe dunque da quella, precedente, tra il gruppo dei giudei credenti in Gesù e tutte le altre sette d'Israele; quest'ultima avrebbe le sue radici, a sua volta, nell'opposizione tra la tribù di Giuda, da cui proviene il Salvatore, e tutte le altre tribù e, in ultima analisi, nella divisione tra il Regno del Sud e il Regno del Nord alla morte di Salomone[49].

L'attenzione che Egesippo mostra per le successioni nelle diverse regioni[50], il suo intento di opposizione agli 'eretici' e il suo sforzo di definire

---

[44] Le Boulluec 1985, 92-112 (*Le schéma hérésiologique d'Hégésippe*).

[45] Alcuni elementi del dibattito in Antonelli 2011, 210, ma la questione meriterà di essere ripresa.

[46] Schwartz-Mommsen 1903, 164-173.

[47] Per *HE* 3,19-20 e 3,32,1-8, cfr. Schwartz-Mommsen 1903, 232-237 e 266-271.

[48] Cfr. Antonelli 2019, in particolare 393-395, e già Antonelli 2011, 220 con la n. 100.

[49] Per una lettura in chiave 'sostituzionistica' di questo modello eresiologico, si veda Antonelli 2021.

[50] Si vedano in particolare *HE* 2,23,4 sulla successione di Giacomo; 3,11 e 4,22,4 sull'elezione di Simeone di Gerusalemme; 3,20,6 e 3,32,6 sul governo dei nipoti di Giuda nelle zone rurali della Galilea.

e descrivere un preciso schema eresiologico[51], il suo interesse, per così dire, 'canonico' per la legittimità e il carattere ispirato o meno di alcune opere[52], sono tutti elementi che lo iscrivono coerentemente in quel contesto articolato e multiforme che è il II secolo, situandolo, più in particolare, tra coloro che contribuirono a quel processo di costruzione identitaria che la 'grande Chiesa' cercava di mettere in atto, nell'intento di definirsi come tale e di imporsi in modo netto e definitivo sui diversi gruppi gnostici generalmente intesi, ma anche sul marcionismo e sul montanismo, che ne minacciavano pericolosamente l'autorità, se non l'esistenza stessa. È in questo contesto del pensiero di Egesippo che si inserisce il frammento trasmesso da Stefano Gobar: si vedrà come tale passo possa fornire un ulteriore significativo apporto alla comprensione dell'autore e della sua opera.

1.4 Il frammento di Egesippo citato da Stefano Gobar in Fozio.

Veniamo, dunque, al frammento di Egesippo citato da Gobar. Quest'ultimo, come detto, nell'intento di confutare una posizione teologica che si avvaleva di un'espressione sapienziale liberamente tratta da Paolo, *1Cor* 2,9, o da un'opera che ne attestava una simile, contrapponeva a tale posizione quella di Egesippo. Questi, a sua volta, contestava il detto in questione, opponendovi un'altra parola, attribuita a Gesù in *Mt* 13,16 e confrontabile con *Lc* 10,23-24.

Qui di seguito, il testo del frammento:

ιγ΄. Ὅτι «τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθά, οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν, οὔτε οὖς [10]ἤκουσεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη». Ἡγήσιππος μέντοι, ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν ὑπομνημάτων, οὐκ οἶδ᾽ ὅ τι καὶ παθών, μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα λέγει, καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ Κυρίου λέγοντος· «Μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα» καὶ ἑξῆς[53].

13. – «I beni preparati per i giusti, né occhio li vide, né orecchio li udì, né salirono al cuore dell'uomo» [cfr. *1 Cor* 2,9]. Tuttavia, Egesippo, uomo antico e apostolico, nel quinto libro delle *Annotazioni* – non so davvero perché – dice che queste parole sono state proferite vanamente e che coloro che le hanno pronunciate rendono falsa testimonianza alle Sacre Scritture e al Signore, che, lui, dice:

[51] Cfr. soprattutto *HE* 4,22,4-6.

[52] Cfr. *HE* 4,22,8-9, e il frammento di Gobar di cui ci stiamo occupando.

[53] Bianchi-Schiano 2019, 674-675 (cfr. Henry 1967, 70).

«Beati i vostri occhi che vedono e le vostre orecchie che odono» [*Mt* 13,16; cfr. *Lc* 10,23-24], eccetera.

L'opinione di Egesippo, diversamente da quanto accade nella maggioranza dei passi trasmessi nell'*HE*, è qui riportata tramite discorso indiretto e non come citazione testuale esplicita; il passo è introdotto da Fozio, come di consueto, da ὅτι, che indica l'inizio di una nuova sezione dell'autore citato, in questo caso Gobar. L'osservazione «non so davvero perché», sembra indicare una presa di distanza dall'affermazione di Egesippo che 'si permette' di confutare Paolo. Secondo Harnack, essa si deve attribuire a Fozio e non a Gobar, poiché Fozio non fa mai parlare quest'ultimo in prima persona[54] – anche se su di un piano puramente teorico non è detto che questo passo non possa fare eccezione; in ogni caso, se già stupisce che Gobar, nel VI secolo, potesse accettare un'esplicita refutazione di un detto associato alla tradizione paolina, ancor meno, nel IX secolo, poteva pacificamente riceverla Fozio, per il quale il detto medesimo rievocava senza dubbio *1Cor* 2,9[55]. Più in generale, come si è detto, il pensiero di Egesippo non è qui riferito tramite una citazione letterale, ma piuttosto attraverso quella che si presenta come una parafrasi. Difficile quindi stabilire con certezza se i termini utilizzati siano esattamente quelli di Egesippo o se siano il risultato della riformulazione di Gobar o, al limite, di Fozio. Ciò vale, in particolare, per l'accusa, particolarmente forte, mossa al passo paolino, di «rendere falsa testimonianza alle Sacre Scritture e al Signore», o di «calunniarli», di «mentire al loro riguardo»[56]. Certo,

---

[54] Harnack 1923, 208, n. 8.

[55] L'espressione οὐκ οἶδ' ὅ τι καὶ παθών, o soltanto οὐκ οἶδ' ὅ τι παθών, non sembra essere frequente in Fozio, ma era corrente nel greco tardo, come si verifica facilmente con il TLG, e indica stupore, presa di distanza o anche forte dissenso rispetto all'opinione esposta. In ogni caso, nella *Biblioteca* è del tutto abituale che il patriarca bizantino proponga giudizi e commenti, stilistici ma non solo, sulle fonti da lui utilizzate e citate.

[56] Il verbo καταψεύδομαι τινος (*LSJ*, 922, *s. v.* καταψεύδομαι; BDAG[3], 530, *s. v.*) deriva dal linguaggio giudiziario e processuale, nel quale indica appunto l'idea di «calunniare qualcuno», «rendere falsa testimonianza contro qualcuno». Da tale significato il verbo assume presto il più specifico valore 'filologico' di «far dire a un testo qualcosa che non dice» e quindi, di fatto, di «falsificare» quel testo, e ciò in modo particolarmente grave perché spesso detto in riferimento al testo sacro. Un caso per tutti, in cui l'uso è molto vicino a quello del nostro passo, è l'*Orazione I contro gli Ariani* 48,2 di Atanasio, il quale chiede ai suoi avversari se non si

l'espressione è utilizzata anche da Fozio, altrove, con questo stesso significato[57]. Tuttavia, vista proprio la gravità dell'accusa al passo di Paolo, o di tradizione paolina, non sembra probabile che Fozio l'abbia introdotta dove non c'era, né che lo abbia fatto Gobar (anche se una verifica certa dell'*usus scribendi* di quest'ultimo è impossibile a causa del numero ridotto di passi disponibili); inoltre, in mancanza di ogni possibilità di dimostrare che Fozio sia intervenuto sul testo della sua fonte, per un principio di economia si sarebbe tentati di considerare che il testo da lui citato sia quello di Gobar, senza ulteriori rielaborazioni (anche se neanche questo assunto è comprovabile con sicurezza). L'interpretazione più semplice e lineare sembra dunque essere che l'espressione, così come il pensiero sotteso al passo nel suo insieme, sia da attribuirsi allo stesso Egesippo. Il καὶ ἑξῆς, «eccetera», che chiude la citazione, si deve probabilmente attribuire a Fozio, a indicare il seguito del passo di Gobar (improbabile che sia, invece, di Egesippo in riferimento al seguito del passo di *Matteo*): l'espressione è corrente nella *Biblioteca*[58] a chiusura di estratti e potrebbe, in questo caso, indicare che il capitolo 13 di Gobar fosse in origine più lungo, eventualmente con una più ampia citazione di Egesippo, anche se del contenuto della parte omessa non si può naturalmente avere alcuna idea precisa.

Egesippo, da parte sua, è presentato come la fonte 'affidabile', che sostiene il punto di vista autentico e valido della Chiesa, contro quello, ritenuto falso e menzognero, rappresentato dalla sentenza prossima a *1Cor* 2,9. Per difendere e affermare l'affidabilità della sua fonte, Gobar descrive

---

vergognino di falsificare le parole divine (ἆρ οὐκ ἐρυθριᾶτε καταψευδόμενοι τῶν θείων λογίων;) (Metzler-Savvidis 1998, 158).

[57] Per esempio, *Mistagogia dello Spirito Santo* 22-23 (PG 102, 301-304, che riproduce l'edizione di Hergenröther 1857). Fozio si oppone qui a coloro che citano *Gv* 16,15 con la lettura erronea ἐξ ἐμοῦ λήψεται («prenderà da me») anziché ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται («prenderà da ciò che è mio»), con implicazioni sulla questione della processione dello Spirito Santo, e li accusa di καταψεύδεσθαι τῶν Δεσποτικῶν ῥημάτων, «falsificare le parole del Signore» (contrariamente a quanto si possa dire per la *Biblioteca*, in altre opere è certo che il vocabolario impiegato sia di Fozio e non delle sue fonti). Giovanni Bekkos a sua volta rispose a Fozio con uno specifico trattato, la *Confutazione del libro di Fozio sulla processione dello Spirito Santo*, con uno spiccato accento proprio sulla pesante accusa di τῶν Δεσποτικῶν ῥημάτων καταψεύδεσθαι (PG 141, in particolare 764 per il capitolo 23).

[58] Il *Thesaurus* foziano di Schamp-Kindt-CENTAL 2004, 79, segnala 119 occorrenze per ἑξῆς.

Egesippo secondo il modello dell'«uomo antico e apostolico», ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, cioè appartenente all'antica e incorrotta epoca degli apostoli. È lo stesso modello già ampiamente impiegato da Eusebio per diverse delle sue fonti, e in particolare a proposito di Egesippo (cfr. *HE* 4,8,2; 4,21), allo scopo di affermare che un certo autore era davvero fedele alla predicazione primitiva e autentica di Gesù e poi dei suoi apostoli e discepoli, collocata in una sorta di 'età d'oro' delle origini[59], spesso contro altri autori appartenenti alle 'eresie', che se ne erano allontanati promulgando false dottrine. Si tratta, come accennato, del solo frammento noto nel quale Egesippo si riferisca direttamente a un passo di Paolo, o della tradizione paolina, e a un detto confluito in uno dei vangeli poi divenuti canonici, utilizzandoli come base del proprio ragionamento.

In questo capitolo di Gobar non figura quindi, propriamente, un autore antico che difenderebbe la parola di *1Corinzi* e che Egesippo avrebbe confutato: la parola stessa, almeno nella forma attuale del passo, rappresenta l''avversario' da confutare, attraverso il confronto con *Mt* 13,16. L'operazione sembra essere resa legittima, agli occhi di Gobar, appunto dal fatto che essa si trovava già nella sua fonte, costituita da un autore «antico e apostolico». Manca, invece, a ben guardare, la menzione esplicita degli oppositori ai quali Gobar si rivolge. Dunque, Gobar, e già Egesippo prima di lui, stavano davvero opponendosi a Paolo? Probabilmente non in senso stretto. Piuttosto, la confutazione doveva essere diretta, in origine, a gruppi cristiani che si servivano di *1Cor* 2,9 per sostenere concezioni teologiche di ispirazione gnostica che difendevano l'esistenza di conoscenze nascoste ed elitarie, riservate solo ad alcuni credenti e non a tutti. Ne è un indizio il fatto stesso che la confutazione riguardi τοὺς ταῦτα φαμένους, «coloro che hanno pronunciato queste parole» (quelle di *1Corinzi*), che si può però intendere anche, in senso più lato, come «coloro che ne parlano» o «che vi fanno riferimento»: al plurale, dunque, senza l'aperta menzione di Paolo, e forse con un'allusione implicita a un impiego improprio o distorto. Questa doveva essere la prospettiva di Egesippo, che infatti sembra servirsi del detto riconducibile a *Mt* 13,16 per affermare, invece, il carattere apertamente e universalmente accessibile della conoscenza a tutti i fedeli. A sostegno di tale lettura si osserverà che

[59] Sull''età d'oro' delle origini come strumento ideologico e sulla diversa estensione di tale età in Egesippo e in Eusebio, si veda Norelli 2001 e poi Norelli 2014, soprattutto 66-68. Cfr. anche Antonelli 2011, in particolare 186-187 e 215-222 (soprattutto 215-217 e 222).

il detto paolino di *1Corinzi* e le sue varianti godevano di un'amplissima diffusione, in diversi contesti del cristianesimo dei primi secoli, compreso appunto quello delle correnti cristiane di tipo gnostico, che gli attribuivano il senso che si è detto. Visto il largo impiego dell'espressione in questione, del resto, la connessione di essa con Paolo all'epoca di Egesippo non era certo così immediata e così ben affermata come sarà all'epoca di Gobar e poi di Fozio. Nulla assicura, in effetti, che Egesippo l'abbia tratta proprio da *1Corinzi*: potrebbe averla incontrata sia in altri scritti di tipo narrativo, sia, eventualmente, in una raccolta di detti sapienziali.

Più difficile ricostruire con precisione la ragione dell'interesse di Gobar per questo passo degli Ὑπομνήματα, che doveva essere connesso alla riflessione sull'escatologia in senso ampio[60]. Certamente, dal punto di vista di Gobar, come si è detto, il passo doveva richiamare in modo diretto *1Corinzi* e, in quel contesto, l'idea dell'imperscrutabilità per gli uomini del disegno divino di salvezza fino alla sua realizzazione. D'altra parte, se il passo di Egesippo, con le sue due sentenze sapienziali contrapposte, era utilizzato da Gobar, e poi dai suoi epitomatori iconoclasti, si può immaginare che esso fosse impiegato all'interno della controversia sul corpo risorto. A prima vista, potrebbe in realtà apparire strano che un filoponiano e, più tardi, un iconoclasta si trovino d'accordo con Egesippo nel rifiutare la sentenza di *1Corinzi*: al contrario, quest'ultima sembrerebbe ben prestarsi a sostenere l'impossibilità per il corpo mortale e materiale di accedere alle realtà celesti e spirituali, e quindi la non rappresentabilità di queste ultime sotto forma di immagini – e non è escluso che essa fosse effettivamente utilizzata in tal senso dai filoponiani prima e dagli iconoclasti poi. L'impiego del passo di Egesippo diventa, tuttavia, comprensibile da parte di queste scuole dottrinali, se si osservano due aspetti: (a) la sentenza paolina non è isolata, ma è messa in confronto con un'altra e (b) il frammento doveva essere utilizzato appunto in relazione all'escatologia, quindi non al tempo presente e al corpo mortale, ma ai tempi ultimi e al corpo risorto. In quest'ottica, le ragioni dell'impiego si chiarificano. Il detto di derivazione paolina, benché vero in riferimento al corpo terreno, non era accettabile per il corpo glorioso, per il quale era valida, invece, l'affermazione evangelica di *Matteo* che gli è contrapposta: nel tempo escatologico il corpo pneumatico avrà pieno accesso al divino e alle realtà superne; e questa verità 'ultima' e 'definitiva' sul corpo glorioso è più im-

---

[60] Questa la lettura proposta già in Schiano 2016, cfr. in particolare p. 96, punto g.

portante e assoluta di quella, relativa e limitata nel tempo, riguardante il corpo vivo, legato alla sola esistenza terrena. In questo senso, e in tale prospettiva escatologica, il frammento di Egesippo risultava perfettamente condivisibile per le correnti in questione. Si può dire, insomma, che il detto di Paolo e quello di *Matteo*, secondo la lettura filoponiana e iconoclasta, erano in contraddizione, ma soltanto se si volevano far valere entrambi in relazione al tempo presente, finito e limitato (nel quale era vero solo il primo) o entrambi in relazione a quello finale, eterno e definitivo (nel quale era vero solo il secondo), come nel frammento di Egesippo secondo la loro interpretazione. L'opposizione veniva meno, invece, se si riferiva al momento attuale solo il primo dei due, riportando il valore assoluto e universale del secondo al tempo escatologico, contro chi sosteneva, sul fronte diametralmente opposto, la possibilità dell'accesso al mondo spirituale attraverso il corpo materiale sin da subito nel corso dell'esistenza terrena.

Vero è, d'altronde, che gli utilizzatori successivi della doppia sentenza di Egesippo dovevano avere tutto l'interesse a svincolare la frase paolina, in altri contesti funzionale alla difesa delle proprie tesi, da ogni possibile compromissione con le correnti gnostiche, ormai universalmente ritenute eretiche. Né è escluso che proprio l'epitomatore iconoclasta di Gobar, se non già egli stesso, abbia omesso ogni riferimento esplicito agli avversari gnostici di Egesippo, che pure avrebbero potuto essere menzionati nella versione originale del passo. La radicale alterità tra corpo vivo e corpo risorto valeva per tutti allo stesso modo e l'idea gnosticizzante che gli «occhi», «orecchi» e «cuore» di alcuni, ma non di tutti, fossero in grado di accedere al divino già in terra era chiaramente da rigettare: nel mondo presente e terrestre non si può avere che una contemplazione puramente intellettuale e spirituale del divino e ciò è ugualmente vero per tutti, senza distinzioni.

D'altra parte, più in generale, una volta decontestualizzato il passo di Egesippo dal dibattito teologico del II secolo, e perso il riferimento agli gnostici ai quali questi si opponeva, diventava arduo comprendere precisamente perché i due passi biblici da lui citati dovessero essere in contrasto tra loro, anche tenuto conto della diversa natura e del dissimile contesto letterario delle due opere che li contengono (la lettera paolina da un lato e il *Vangelo di Matteo* dall'altro). Donde la presa di distanza di Fozio: «non so proprio perché», «non so proprio spiegarmelo», in riferimento al duro giudizio di Egesippo sul passo paolino – o meglio, sull'uso che ne facevano i suoi avversari gnostici; ma ciò non doveva più essere così chiaro nel contesto della raccolta selettiva di passi di Gobar che Fozio aveva

davanti a sé. Già nell'esegesi filoponiana e poi in quella iconoclasta, del resto, i due detti, più che contraddirsi reciprocamente, alludevano a due situazioni diverse ed erano entrambi veri, ognuno in riferimento a un ben preciso contesto ontologico ed esistenziale.

2. La parola 'apocrifa' di *1Cor* 2,9: citazioni, varianti e interpretazioni degli autori antichi.

Per tornare al problema del significato originario del frammento di Egesippo, veniamo, dunque, alle attestazioni antiche del detto sapienziale trasmesso in *1Cor* 2,9, che, come si vedrà, è trasmesso in varie forme e negli ambiti argomentativi più diversi, anche teologicamente distanti o persino opposti tra di loro. Si inizierà con Paolo, che a sua volta dipende da una fonte precedente, per poi presentare l'articolato panorama delle occorrenze nei diversi autori e opere[61].

2.1 Paolo, *1Cor* 2,9, ed Egesippo: prossimità e differenze.

L'espressione, come si trova in Paolo, *1Cor* 2,9, si presenta come segue:

ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· "ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν".

Ma, come sta scritto, "ciò che occhio non vide, né orecchio udì, né salì al cuore dell'uomo, ciò che Dio preparò per coloro che lo amano".

Il confronto tra la forma del detto così come si trova in Paolo e quella attestata da Egesippo, mostra immediatamente che questi autori ne impiegano due diverse redazioni. In Paolo, le cose che Dio prepara nel suo progetto di salvezza e che non sono mai state conosciute da occhio, orecchio o cuore di uomo sono destinate «a coloro che lo amano», mentre, nella versione di (Gobar/)Egesippo, esse sono riservate «ai giusti». Inoltre, Egesippo menziona esplicitamente che ciò che è preparato da Dio sono «i beni», τὰ ἀγαθά, mentre in *1Cor* 2,9 il beneficio accordato da Dio è indicato con il semplice relativo neutro plurale ἅ. Entrambe le formulazioni sottolineano, tuttavia, che le cose che appaiono più segrete e nascoste so-

[61] Dato il numero elevato di attestazioni, osservabile in modo evidente anche nel solo Clemente di Alessandria, sarà operata una selezione dei passi, rinviando alla monografia (cfr. la nota 35) per lo studio della totalità delle occorrenze.

no proprio quelle che Dio ha preparato «per coloro che lo amano» (Paolo) o «per i giusti» (Egesippo).

La differenza dei destinatari della conoscenza divina potrebbe essere connessa, almeno in qualche misura, con l'ambiente di origine dei due autori, che potrebbero aver conosciuto, o privilegiato, rispettivamente, l'una o l'altra forma del detto. Un'altra possibile ipotesi è che ciascun autore, avendo a disposizione forme diverse, abbia scelto quella che meglio si adattava al pensiero che egli intendeva esprimere e trasmettere. Nel caso di Paolo, è probabilmente riconoscibile una connessione con il tema dell'amore, da lui sviluppato nel celebre inno di *1Cor* 13. L'espressione «coloro che lo amano», come osserva per esempio Joseph Fitzmyer, esprime un concetto che Paolo ripeterà in *1Cor* 8,3 e *Rm* 8,28 e riflette un tema che, sebbene risalga già all'*Antico Testamento* (d'ora in poi *AT*), è del tutto conforme alla teologia di Paolo, «secondo la quale un cristiano è qualcuno che ama Dio»[62]. Per quanto riguarda Egesippo, non stupisce che la ricompensa divina sia specificamente destinata ai «giusti». Basti ricordare la descrizione di Giacomo Fratello del Signore da lui proposta nel frammento di *HE* 2,23,4-7 in termini sacerdotali e levitici, ma anche il misterioso epiteto di ὠβλίας riferito al ruolo di Giacomo come difensore e baluardo del popolo in relazione alla sua giustizia, nonché naturalmente l'importanza stessa attribuita al suo tradizionale appellativo di 'il Giusto'[63]. La giustizia è valore riconosciuto e virtù primaria già nella Scrittura e nella tradizione ebraica e riceve particolare prestigio e peso negli ambienti cristiani rimasti più legati a queste ultime. È dunque ben comprensibile che Egesippo abbia avuto a disposizione una forma del detto che mettesse in risalto proprio questa caratteristica e che abbia forse scelto di utilizzarla tra altre versioni possibili.

D'altra parte, questa parola è menzionata dallo stesso Paolo come già presente nella tradizione che lo aveva preceduto: καθὼς γέγραπται indica che l'espressione era già in una fonte, presumibilmente scritturistica, che l'apostolo riteneva affidabile e autorevole[64].

---

[62] Fitzmyer 2008, 177-179 su *1Cor* 2,9, 179 per la citazione.

[63] Antonelli 2019, soprattutto 385-393, in particolare 387, punto (5), con le nn. 30 e 31.

[64] Cfr. ancora Fitzmeyer 2008, 155.

2.2 La fonte di Paolo: l'*Apocalisse di Elia*?

Le testimonianze di Origene e di Girolamo.

La fonte cui Paolo allude potrebbe essere riconosciuta nell'opera nota come *Apocrifo* o *Apocalissi di Elia*, che doveva contenere il versetto di *1Cor* 2,9 secondo alcuni autori antichi, in particolare Origene e Girolamo. Si osserverà, tuttavia, con Jean-Marie Sevrin, che il testo citato dalle fonti antiche «altrimenti sconosciuto, non deve essere confuso con le due *Apocalissi di Elia* conservate l'una in copto (*Apocalisse di Elia*), l'altra in ebraico (*Sefer Elia*)»[65]. In effetti, nell'opera oggi nota come *Apocalisse di Elia* – opera di ispirazione gnostica, della quale è pervenuta per intero solo una versione copta attestata da quattro manoscritti, con alcuni frammenti del greco –, almeno nella forma attuale, il detto di *1Corinzi* non si trova; la sua datazione più probabile si colloca, del resto, nella seconda metà del III secolo in Egitto, in ambiente giudaico, con un successivo riadattamento cristiano all'inizio del IV[66]. Diversi dovevano essere, d'altronde, nei primi secoli, gli scritti apocrifi connessi con la figura di Elia; tali scritti sono ricordati dagli autori antichi sotto diversi titoli e non è possibile identificare con sicurezza ciascuno di essi[67]. Il *Sefer Elia* è invece un'opera rabbinica che risale al VI secolo, pur conservando frammenti più antichi[68]. Secondo Fitzmeyer, l'*Apocalisse* copta potrebbe effettivamente essere lo scritto al quale Origene si riferisce, ma non vi sono prove che essa esistesse già all'epoca di Paolo[69]; rimane, tuttavia, il problema della totale assenza nello scritto copto attualmente noto della citazione paolina. Secondo Albert-Marie Denis, l'*Apocalisse di Elia* antica potrebbe essere uno scritto aramaico, fonte tanto di Paolo *1Cor* 2,9 quanto dell'*Apocalisse di Elia* copta, dipendente da *Isaia LXX* e anteriore a Paolo

[65] Sevrin 2007, 303, n. 2. Per le due *Apocalissi di Elia* cui fa riferimento Sevrin, cfr. Denis 2000, 609-631, *L'Apocalypse d'Élie (fragments) et les écrits aux titres parallèles*. Per una lista dei titoli antichi noti per la letteratura elianica, cfr. Stone-Strugnell 1979, 11-12. Per gli apocrifi di Elia e le rispettive edizioni si rinvia a Haelewyck, *CAVT* 167-173, con *CAVT* 167 e 168, rispettivamente, per l'*Apocalissi di Elia* copta e per il *Sepher Elia*.

[66] Denis 2000, 627-628; cfr. Gianotto 1999, 128-133, in particolare 131.

[67] Cfr. Gianotto 1999, 111-114, in particolare 112-113. Per l'*Apocalisse di Elia* copta si veda anche Frankfurter 1993.

[68] Cfr. Denis 2000, 630-631, e la nota a Haelewyck, *CAVT* 168.

[69] Fitzmeyer 2008, 178.

che la cita[70]. Non si può, tuttavia, dimostrare con certezza che il καθὼς γέγραπται di Paolo facesse riferimento a questa (ipotizzata) opera. È anche possibile, del resto, che la fonte ricercata, già di Paolo, non sia da identificarsi con uno scritto in forma narrativa, ma con una raccolta di *testimonia* scritturistici.

In ogni caso, le testimonianze di Origene e di Girolamo, ma anche quella di Clemente di Alessandria[71], mostrano che già gli autori antichi trovavano difficoltà nel riconoscere nel detto di *1Cor* 2,9 una parola autentica della Scrittura e, pur trovandolo regolarmente menzionato e citandolo a loro volta, si vedevano costretti a discuterlo e a giustificarne l'impiego.

Origene, *Commentario a Matteo* 117, nella sezione su *Mt* 27,3-10, particolarmente su *Mt* 27,9, sta spiegando che non ci si deve indignare o scandalizzare del fatto che in *Mt* 27,9 l'evangelista, pur indicando che la sua fonte è Geremia, utilizzi in realtà *Zc* 11,12-13, o un'altra scrittura nascosta o persino 'apocrifa', *aliquam secretam Hieremiae scripturam*. Infatti, argomenta Origene:

> […] et apostolus [= Paulus] scripturas quasdam secretorum profert, sicut dicit alicubi: «quod oculus non uidit nec auris audiuit»; in nullo enim regulari libro hoc positum inuenitur, nisi in secretis Eliae prophetae[72].

Lo stesso autore, tuttavia, in un passo delle *Catene* a *1* e *2Corinzi*, spiega invece il detto come un'allusione non letterale a *Is* 52,15 *LXX* (sebbene non dica esplicitamente che si tratta di *Isaia*). L'autore vuole qui mostrare come l'espressione γεγράφθαι possa essere impiegata, in particolare in Paolo, anche per citazioni non letterali dell'*AT*, portando l'esempio di *1Cor* 2,9 rispetto a *Isaia*:

> Λέγεται μὲν γεγράφθαι, καὶ ὅτ' ἂν μὴ διὰ τῶν γραμμάτων, ἀλλὰ δι' αὐτῶν τῶν πραγμάτων κείμενα ᾖ, ὡς ἐπὶ τῶν ἱστοριῶν. ἢ ὅταν τὸ αὐτὸ μὲν νόημα

[70] Denis 2000, 614.

[71] Clemente di Alessandria, *Protrettico* 10,94,4, su cui torneremo, diversamente da Origene e Girolamo, parla genericamente della «Scrittura» come fonte del detto e non menziona l'*Apocalisse di Elia*.

[72] «Anche l'apostolo [= Paolo] cita alcune Scritture di libri segreti, come quando da qualche parte dice: "quel che occhio non ha visto e orecchio non ha udito"; in effetti, ciò non si trova trasmesso in nessun libro canonico, se non nei libri segreti del profeta Elia». Testo latino da Klostermann-Benz-Treu 1976, 243-250 per tutto il §117; 250 per il riferimento a *1Cor* 2,9.

κείμενον ᾖ, μὴ ἐπ’ αὐτῶν δὲ τῶν ῥημάτων, ὡς ἐνταῦθα· τὸ γὰρ «οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ ὄψονται, καὶ οἱ οὐκ ἀκηκόασι συνήκουσι»· ταυτόν ἐστιν «ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν»[73].

È dunque il contenuto di ciò che è detto che conta e non le parole esatte che sono utilizzate. In *Is* 52,15 *LXX* si legge:

> Οὕτως θαυμάσονται ἔθνη πολλὰ ἐπ' αὐτῷ, καὶ συνέξουσιν βασιλεῖς τὸ στόμα αὐτῶν· ὅτι οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὄψονται, καὶ οἳ οὐκ ἀκηκόασι, συνήσουσι[74].

Una possibile spiegazione della divergenza tra i due passi origeniani è quella fornita da Theodor Zahn. Origene avrebbe dapprima considerato il detto di Paolo come una trasposizione non letterale di *Isaia*, nel suo commento a *1Corinzi*; avrebbe, però, trovato in seguito uno scritto precristiano dal quale la parola poteva provenire letteralmente, cioè l’*Apocrifo di Elia*, e avrebbe quindi optato per questa seconda interpretazione sull’origine del detto quando compose il *Commentario a Matteo*[75]. Si deve tuttavia osservare che di entrambi i brani origeniani possediamo soltanto una forma riassunta, rispettivamente nel latino di Girolamo e nel greco catenario. È quindi possibile, anche se non si può dimostrare con certezza, che Origene proponesse in realtà entrambe le esegesi (provenienza di *1Cor* 2,9 da *Isaia* o dall’*Apocrifo di Elia*) in entrambi i suoi commentari, vista anche l’abitudine che gli è propria di valutare diverse possibili spiegazioni di apparenti incongruenze della Scrittura. La scelta di privilegiare l’una o l’altra ipotesi sull’origine di *1Cor* 2,9 nei due casi sarebbe allora dovuta alla propensione e all’interesse di chi ha abbreviato i passi (rispettivamente, Girolamo e il catenista), e non a un cambiamento di prospetti-

---

[73] «Si dice γεγράφθαι, anche qualora [i concetti] non siano stati espressi alla lettera, ma con i medesimi contenuti, come nei racconti; oppure qualora il medesimo pensiero non sia stato espresso con le medesime parole, come in questo passo: infatti, “coloro ai quali ciò non era stato raccontato riguardo a lui vedranno, e coloro che non avevano ascoltato apprenderanno” è la stessa cosa che “le cose che occhio non ha viste e orecchio non ha udite”». Testo greco in Cramer 1844, 42-43 per *1Cor* 2,9; 42 per il passo citato.

[74] «Così molti popoli si meraviglieranno davanti a lui e i re chiuderanno la loro bocca, poiché coloro ai quali ciò non era stato raccontato al suo riguardo vedranno e coloro che non avevano udito, apprenderanno»; greco in Ziegler 1967, 320 (cfr. anche Rahlfs-Hanhart 2006, 638).

[75] Zahn 1892, 803.

va o di informazione da parte di Origene, che le avrebbe menzionate entrambe in ciascuno scritto.

Ancor più ambigua appare la posizione di Girolamo. Nel suo *Commentario al profeta Isaia* 17,34, su *Is* 64,3, egli tiene a precisare che la parola citata da Paolo in *1Corinzi* è appunto una citazione *ad sensum* di *Is* 64,3, ma è costretto allo stesso tempo ad ammettere che la citazione paolina esiste in forma letterale nell'*Ascensione di Isaia* e nell'*Apocalissi di Elia*. Girolamo afferma:

> Παράφρασιν huius testimonii [*scil. Is* 64,3], quasi Hebraeus ex Hebraeis [*Phil* 3,5], assumit apostolus Paulus de authenticis libris in epistula quam scribit ad Corinthios, non uerbum ex uerbo reddens, quod facere omnino contemnit, sed sensuum exprimens ueritatem, quibus utitur ad id quod uoluerit roborandum. Unde apocryphorum deliramenta conticeant, quae ex occasione huius testimonii ingeruntur ecclesiis Christi. [...] Ascensio enim Esaiae et Apocalypsis Heliae hoc habent testimonium [76].

In *Ascensione di Isaia* 11,34 del cosiddetto 'latino 2' e dell'antico slavo esiste in effetti un passo che corrisponde a *1Cor* 2,9. Vi si legge:

> 33. Angelum mirabilem uidi sedere a sinistris eius, 34. qui dixit mihi: «Sufficit tibi, Ysaia. Vidisti enim quod nemo alius uidit carnis filius, quod nec oculus uidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit, quanta preparauit Deus omnibus diligentibus se»[77].

Tale passo è utilizzato, proprio alla fine del racconto, per descrivere il carattere del tutto unico ed eccezionale della rivelazione avuta da Isaia,

---

[76] «Paolo, come un Ebreo figlio di Ebrei [*Phil.* 3,5], nella lettera che scrive ai Corinzi, trae una parafrasi di questa citazione [*scil. Is* 64,3] dai libri autentici, non traducendo parola per parola, ciò che non considera affatto importante fare, ma esprimendo la verità dei significati, dei quali si serve per ciò che ritiene si debba rafforzare. Perciò, tacciano i vaneggiamenti degli apocrifi, che, a causa di questa citazione, cercano di imporsi nella Chiesa di Cristo [...]. Infatti, l'*Ascensione di Isaia* e l'*Apocalissi di Elia* contengono questo passo». Testo con traduzione francese in Gryson-Deproost-Coulie 1999, 1804-1805.

[77] «33. E io vidi l'angelo meraviglioso, che sedeva alla sua sinistra, 34. il quale mi disse: "Ciò ti basta, Isaia. Tu hai visto infatti ciò che nessun altro figlio della carne ha visto, ciò che né occhio ha visto, né orecchio ha inteso, né è salito nel cuore dell'uomo, tutte quelle cose che Dio ha preparato per tutti coloro che lo amano"». Cfr. Bettiolo-Giambelluca Kossova-Leonardi-Norelli-Perrone 1995: 232-233, testo latino e traduzione italiana di Leonardi; 316-317 l'antico slavo, a cura di Giambelluca Kossova; 436 sinossi delle versioni curata da Norelli.

oggetto di tutta la seconda parte dell'opera (capitoli 6-11), il cui contenuto complessivo si può identificare, secondo la sintetica formulazione di Enrico Norelli, con «l'intervento di Dio negli ultimi giorni». Questa attestazione è una delle pochissime, se non l'unica, a presentare il detto in una forma praticamente identica a quella che si trova in Paolo: la lettura più verisimile, nonché quella generalmente accolta, è dunque che *Ascensione di Isaia* dipenda da Paolo e citi *1Corinzi*. Così Norelli, il quale si pronuncia, d'altra parte, contro l'appartenenza di questo passo alla redazione originaria dell'*Ascensione di Isaia*, considerandolo invece come un'aggiunta tardiva propria delle recensioni 'latina 2' e paleoslava[78]. Il riferimento alla presenza del detto nell'*Ascensione di Isaia* da parte di Girolamo si spiega, allora, considerando l'interpolazione paolina in questo apocrifo come anteriore allo stesso Girolamo. Ciò significa, però, che la fonte di Paolo non può coincidere con l'*Ascensione di Isaia*, come si potrebbe dedurre dalla testimonianza di Girolamo, proprio perché, appunto, è vero il contrario: non l'*Ascensione di Isaia* è la fonte di Paolo, ma Paolo è la fonte dell'*Ascensione di Isaia*.

In *Is* 64,4 *LXX* (= 64,3 del testo ebraico) si ha invece:

ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσαμεν οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν εἶδον θεὸν πλὴν σοῦ καὶ τὰ ἔργα σου, ἃ ποιήσεις τοῖς ὑπομένουσιν ἔλεον[79].

Anche in *Epistola a Pammachio* 57,9,5-7 Girolamo insiste nel suo intento di allontanare da Paolo ogni possibile sospetto di contaminazione con scritti 'apocrifi'. Per giustificare l'imprecisione di *Mc* 1,1-3, che cita

---

[78] Norelli 1995, 589-592, soprattutto 590-592; 591 n. 1 per la citazione. L'*Ascensione di Isaia*, la cui redazione originaria era in greco, è pervenuta per intero solo in etiopico classico (ge'ez) e ne esistono versioni in diverse lingue, tra le quali, appunto, la 'latina 2' e la paleoslava, certamente secondarie e generalmente parallele tra loro. Sebbene Norelli 1995, 591-592, segnali anche la possibilità che questo passo testimoni di una tradizione esegetica ebraica preesistente di *1Corinzi*, indipendente da Paolo, egli stesso di fatto finisce con l'escludere tale ipotesi, poiché essa presupporrebbe che le recensioni 'latina 2' e paleoslava siano primarie, il che è del tutto inverosimile. Norelli 2019, 489-490, ha in effetti ribadito che «questo passo dipende chiaramente da *1Cor* 2,9», e che, a suo parere, esso costituisce «con ogni probabilità un'aggiunta secondaria propria di questa recensione», cioè della recensione 'latina 2' e paleoslava.

[79] «Mai abbiamo udito, né i nostri occhi hanno visto, altro Dio che te, e le tue opere che tu compirai per coloro che attendono misericordia»; greco in Ziegler 1967, 358 (cfr. anche Rahlfs-Hanhart 2006, 651. Nuova edizione di Ziegler del 1983, *non uidi*).

sotto il nome di Isaia una profezia che è tratta in parte da *Is* 40,3, ma in parte anche da *Ml* 3,1, Girolamo porta *1Cor* 2,9 come esempio del fatto che gli autori antichi non citavano i testi in modo letterale, ma rendendone il senso. Osserva dunque che *solent in hoc loco* [scil. *1Cor* 2,9] *apocryphorum quidam deliramenta sectari, et dicere quod de Apocalypsi Heliae testimonium sumptum sit, cum in Isaia iuxta Hebraicum ita legatur* […][80]; segue subito la citazione di *Is* 52,15. Questa volta, dunque, il rinvio non è a *Is* 64,3, messo in relazione con *1Cor* 2,9 nell'altro passo dello stesso Girolamo ricordato qui sopra, ma al medesimo passo al quale rimandava Origene. Riferendosi a quegli «alcuni» che «sono soliti seguire la follia degli apocrifi», l'autore allude forse allo stesso Origene, che come detto non si scandalizzava di affermare che Paolo citasse da «alcune scritture di libri segreti», *scripturas quasdam secretorum*. È difficile, tuttavia, affermare con certezza che Girolamo qui abbia in mente Origene, mancando qualunque elemento esplicito al riguardo.

Per quanto riguarda il confronto tra la citazione paolina e i due passi biblici di *Isaia* evocati come possibili fonti da Origene e da Girolamo, si deve osservare che sia *Is* 52,15 sia *Is* 64,3 presentano solo una vaga prossimità tematica con il detto di *1Corinzi* sull'aspetto del 'vedere' e dell''udire', in riferimento alla rivelazione che Dio fa di sé stesso per farsi conoscere dall'uomo (*Is* 52,15) o alle opere che egli compie in suo favore (*Is* 64,3). Il passo di *Is* 64,4 *LXX* presenta i due verbi all'aoristo, come *1Corinzi*, ma il soggetto è 'noi' e 'i nostri occhi', in un discorso alla prima persona plurale (οὐκ ἠκούσαμεν οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν εἶδον), laddove in Paolo il riferimento è a ogni «occhio», «orecchio» e «cuore» umano. Ancor meno precisa è la corrispondenza lessicale e sintattica con *Is* 52,15, dove i due verbi del compimento dell'opera di Dio sono alla terza persona plurale (ὄψονται, «vedranno» e συνήσουσιν, «apprenderanno») e si riferiscono a coloro che non hanno ancora ricevuto l'annuncio del Signore e non l'hanno ancora udito (οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ e οἳ οὐκ ἀκηκόασιν); i due verbi presenti in Paolo, ὁράω (nella forma del futuro ὄψομαι dalla radice ὀπ-) e ἀκούω, non sono affiancati, ma si trovano l'uno nella relativa, al perfetto (οὐκ ἀκηκόασιν), l'altro nella principale, al futuro (ὄψονται). È, dunque, difficile poter avvalorare l'ipotesi che il detto

---

[80] «In questo passo [*scil. 1Cor* 2,9], alcuni sono soliti seguire la follia degli apocrifi e dire che la citazione è tratta dall'*Apocalissi di Elia*, mentre in Isaia, secondo l'ebraico, si legge così […]». Testo, con traduzione francese, in Labourt 1953, 67-69.

paolino costituisca una riformulazione dell'uno o dell'altro versetto di *Isaia*. Nessuno dei due, del resto, presenta varianti significative della tradizione manoscritta che possano far pensare che ne esistessero forme alternative, né correzioni del testo greco sulla base di quello masoretico, che possano rinviare a *1Cor* 2,9[81]. Per *Is* 64,4 (3) esiste una variante esaplare del testo dei *LXX* al singolare ([οὐδὲ] ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε)[82], che tuttavia non basta da sola a dimostrare una dipendenza da parte di Paolo e che, al limite, potrebbe spiegarsi come dovuta proprio all'influenza 'retroattiva' di quest'ultimo. Semmai fosse esistita una qualche forma dei passi di *Isaia* che presentasse un nesso evidente ed esplicito con il detto paolino, eventualmente già nella forma di esso presente nell'*Apocalisse di Elia*, non ne rimane attualmente alcuna traccia certa. È più probabile che autori come Origene e, ancor più, Girolamo, abbiano semplicemente tentato di reperire nella Bibbia passi che potessero costituire un antecedente alla citazione di *1Corinzi* e che i due versetti di *Isaia* siano quelli che, almeno lontanamente, potevano meglio servire allo scopo[83]. È del resto evidente lo sforzo di Girolamo di ricondurre alla Scrittura 'canonica' un detto che, da un lato, era utilizzato da Paolo, ma, dall'altro, si trovava chiaramente attesta-

[81] Edizione critica in Ziegler 1967, rispettivamente 320 e 358 (cfr. Rahlfs-Hanhart 2006, 638 e 651).

[82] La variante è segnalata in margine al Vaticano greco 2125 (*Q*), il noto *Codex Marchalianus* della *Settanta* (VI-VIII secolo), come già indicava Giovanni Curterio nella sua edizione del testo greco di Isaia (Parigi 1580), al quale rinvia Field 1875: cfr. in particolare le pp. 427 per le indicazioni sul codice e 560 per il passo di *Is* 64,3 / 64,4 *LXX*. Si veda anche Ziegler 1967, 358, che precisa che la variante esaplare è attribuita in *Q* a οἱ γ´, cioè οἱ τρεῖς (ἑρμηνευταί), *alias* Aquila, Simmaco e Teodozione. Il testo esaplare non presenta invece varianti, nel senso che qui interessa, per *Is* 52,15 (cfr. Field 1875, 533; Ziegler 1967, 320).

[83] Il recente studio di Hartog 2016, con riferimento alla storia degli studi su *1Cor* 2,9, ricorda le diverse opinioni degli esegeti moderni sull'origine del detto paolino, molti dei quali lo considerano come riconducibile, malgrado tutto, all'*AT*, con una certa preferenza per *Isaia*, ma non senza altre ipotesi, anche diverse da quelle attestate presso gli autori antichi; è stata inoltre talvolta proposta l'idea di una concorrenza di trasmissione orale e trasmissione scritta e si è suggerito un contesto al crocevia tra la tradizione sapienziale e quella apocalittica; si è altresì supposto che il detto debba ricondursi a una raccolta di parole di Gesù, incluse quelle esterne al canone, e ancora altre proposte sono state formulate, tra le quali quella di una possibile connessione con la liturgia rabbinica sinagogale. Si veda in particolare Hartog 2016, 98-106.

to anche in opere considerate 'apocrife', quali l'*Ascensione di Isaia* e l'*Apocalissi di Elia.*

Il caso di Origene e di Girolamo, che si pongono il problema dell'origine di tale parola, cioè della fonte di Paolo, è alquanto isolato. La maggior parte degli autori antichi che la attestano, infatti, la considerano e la impiegano come un detto scritturistico non più precisamente definito, in genere per sostenere una propria concezione teologica. Si analizzeranno, dunque, qui di seguito le altre testimonianze antiche, allo scopo di appurare in che modo l'espressione sia stata recepita, compresa e (re)impiegata[84].

2.3. Attestazioni antiche del detto sapienziale di *1Cor* 2,9: citazioni e loro contesti.

Alcune delle attestazioni del passo di *1Cor* 2,9 sono molto antiche, prossime all'epoca di Egesippo o a lui anteriori. Il *Vangelo di Tommaso* di Nag Hammadi (*Nag Hammadi Codex* [*NHC*] II,2) costituisce in assoluto la testimonianza più antica, verisimilmente di poco successiva allo stesso Paolo. Tra la fine del I secolo e poco oltre la metà del II, lo si trova poi in Clemente di Roma, *Lettera ai Corinzi* 34,8, (databile agli anni Novanta del I secolo), nello Pseudo-Clemente di Roma, *(Seconda) lettera ai Corinzi* 11,7 e 14,5 e nel *Martirio di Policarpo* 2,3 (entrambi collocabili intorno alla metà del II). Per quanto riguarda questo primo gruppo, ci si concentrerà dapprima sul *Vangelo secondo Tommaso*, del quale si può dire che abbia aperto la strada all'utilizzo del detto in ambito gnostico in senso lato, e su Clemente di Roma, autore probabilmente conosciuto e utilizzato

---

[84] Si segnala qui la raccolta delle citazioni di Stone-Strugnell 1979, in particolare 41-73, *Fragment III,* «Eye hath not seen», come utile e pratico strumento per lo studio della lunga tradizione testuale di *1Cor* 2,9, che non è possibile prendere in considerazione nella sua totalità nel presente contributo; cfr. pp. 42-64, dove sono raccolte le attestazioni antiche della parola in questione; 64-73, per le fonti antiche che attribuiscono, o non attribuiscono, il detto all'*Apocalissi di Elia*. Si veda anche lo studio di Berger 1978, che analizza le attestazioni, riconducendole in ultima analisi a un filone di trasmissione esterno a quello dei testi canonici ma molto ben affermato, legato alla tradizione apocalittica. Si veda ora anche l'analisi di Hartog 2016, che studia il rapporto delle citazioni in alcune opere antiche, tra le quali il *Vangelo secondo Tommaso* e, soprattutto, Clemente di Roma, *(Prima) lettera ai Corinzi*, Pseudo-Clemente di Roma, *(Seconda) lettera ai Corinzi* e *Martirio di Policarpo*, in relazione all'attestazione di Paolo, *1Cor* 2,9. Cfr. in particolare Hartog 2016, 106-121, nonché 121-125 per le conclusioni.

come fonte da Egesippo (cfr. *HE* 4,22,1 e 3,16), in particolare a proposito dell'usurpazione del potere nelle cariche ecclesiastiche[85], per poi studiare l'occorrenza nello Pseudo-Clemente e nel *Martirio di Policarpo*.

In epoca di poco successiva, tra la fine del II secolo e la prima metà del III, il detto si trova in Clemente di Alessandria, che ne fa un uso molto ampio, citandolo più volte, in varie opere e in contesti tematici e argomentativi anche molto diversi. A queste testimonianze se ne potrebbero aggiungere molte altre in diversi ambiti della prima letteratura cristiana, tra i quali quello degli 'apocrifi cristiani', come gli *Atti di Pietro* di Vercelli 39, il greco *Martirio di Pietro* 10, gli *Atti di Tommaso* 22 e 36,3[86], per portare solo alcuni esempi. Ci si soffermerà qui, tuttavia, su alcune eloquenti attestazioni in testi di evidente ascendenza gnostica, che si prestano particolarmente bene a illuminare, per contrasto, la prospettiva eresiologica di Egesippo: *Estratti da Teodoto* 10,5-6 [sezione A = 1-28], *Preghiera dell'apostolo Paolo* (*NHC* I,1), A, 26-33, e *Vangelo secondo Giuda* 47,10-13.

2.3.1 Le prime testimonianze: *Vangelo secondo Tommaso*; Clemente di Roma, *Lettera ai Corinzi*; Pseudo-Clemente di Roma, (*Seconda*) *lettera ai Corinzi*; *Martirio di Policarpo*.

Il *Vangelo secondo Tommaso* presenta caratteristiche che lo accomunano ai testi gnostici, ma la sua redazione è alquanto anteriore a quello che è comunemente designato come lo 'gnosticismo' del II secolo: in genere, la composizione del testo greco che è alla base del copto nel quale l'opera ci è giunta si ascrive agli anni Settanta/Ottanta del I secolo[87]. Questa attestazione si discosta dalla grande maggioranza delle altre per il fatto che la parola sapienziale di cui ci si sta interessando è attribuita direttamente a Gesù, secondo una linea di trasmissione certamente indipenden-

---

[85] Si vedano soprattutto Antonelli 2011, 195-196, con le note, e Antonelli 2021. L'epiteto di πανάρετος σοφία, utilizzato per indicare il libro dei *Proverbi* esclusivamente da Egesippo (cfr. *HE* 4,22,9) e da Clemente (*Lettera ai Corinzi* 57,3), è uno degli indizi che suggeriscono una vicinanza tra i due autori (cfr. Antonelli 2011, 195-196).

[86] Cfr. Geerard, *CANT* 190.III per i latini *Atti di Pietro* di Vercelli; 190.IV per il *Martirio di Pietro* greco; 245.I e 245.II per *Atti di Tommaso*, rispettivamente, siriaci e greci.

[87] Sul *Vangelo secondo Tommaso*, si vedano Layton 1989; Deconick 2006; Sevrin 2007; Grosso 2011.

te da Paolo, il quale, come detto, non precede che di pochi decenni la composizione di questo vangelo. Qui di seguito la citazione, corrispondente a *Vangelo secondo Tommaso* (*NHC* II,2), *logos* 17:

> Gesù ha detto: «Io vi darò ciò che occhio non ha visto, e ciò che orecchio non ha udito e ciò che mano non ha toccato e [ciò] che non è venuto al cuore dell'uomo»[88].

Ricordando, con Jean-Marie Sevrin, la natura di questo scritto, ci si accorge che il *logos* 17 ne è particolarmente rappresentativo: in quest'opera, dice Sevrin, «colui che *scrive* non *dice*: la forma dello scritto cela ciò che ci si aspetta esso debba svelare, e spetta al lettore mettere in luce, 'trovare' ciò che gli è allo stesso tempo offerto e sottratto. Se ciò accade, il procedimento non è molto diverso da quello che governa la redazione degli *Stromati* di Clemente di Alessandria, che mette insieme dei *lògoi* – detti o discorsi – in una sorta di patchwork del quale il disegno non può apparire se non a coloro che sono già a uno stadio avanzato della conoscenza»[89]. C'è, dunque, una reinterpretazione della venuta del Regno e del personaggio di Gesù. La fine della storia coincide con un accesso alla conoscenza, che è anche l'uscita dal mondo; in tale prospettiva, Gesù «è tutto intero nelle sue parole, che non rimandano al suo agire»[90]. A un simile contesto il nostro detto risulta del tutto conforme. L'interpretazione che gli è qui attribuita è quella di una promessa fatta da Gesù, cioè da Dio in persona, che riguarda, in senso particolarmente stretto, la rivelazione di una conoscenza nascosta, con la quale si identificano i 'beni' o 'le cose' menzionati in altre fonti. Non è un caso che una simile attribuzione diretta a Gesù si ritroverà soltanto nel *Vangelo secondo Giuda*, di ispirazione propriamente gnostica.

Clemente di Roma, *Lettera ai Corinzi* 34,7-8, presenta una forma testuale più vicina a quella di Paolo che a quella di Egesippo, nonostante la verosimile prossimità di quest'ultimo a Clemente cui si è sopra accennato.

---

[88] Testo (Layton) e traduzione inglese (Lambdin) in Layton 1989, 60-61 (37-128 per il *Vangelo di Tommaso*). Traduzione italiana in Grosso 2011. Traduzione francese in Sevrin 2007, 312. Cfr. anche la traduzione inglese di Deconick 2006. Si rinvia alla monografia (nota 35) per la citazione e discussione dell'originale copto. Si veda anche Hartog 2016, 108-109 per il detto di *1Corinzi* nel *Vangelo secondo Tommaso* e per le diverse ipotesi formulate sulle eventuali relazioni tra quest'ultima opera e Paolo.

[89] Traduco il francese di Sevrin 2007, 300 (corsivo originale).

[90] Cfr. Sevrin 2007, 302.

Egesippo non deve, dunque, aver conosciuto *1Cor* 2,9 per il tramite di Clemente, come si sarebbe potuto supporre, ma per altra via. Clemente scrive:

7. Καὶ ἡμεῖς οὖν, ἐν ὁμονοίᾳ, ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει, ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν ἐκτενῶς εἰς τὸ μετόχους ἡμᾶς γενέσθαι τῶν μεγάλων καὶ ἐνδόξων ἐπαγγελιῶν αὐτοῦ. 8. Λέγει γάρ· «Ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ὅσα ἡτοίμασεν τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν»[91].

Un punto che differenzia il passo di Clemente tanto da Paolo quanto da Egesippo riguarda i destinatari dei beni, che non sono né quelli proposti da Paolo, «coloro che lo amano», né quelli menzionati da Egesippo, cioè «i giusti»: essi sono invece in Clemente «coloro che lo attendono». Il tema dell'attesa del Signore e dei doni che egli prepara per coloro che sono pronti ad accoglierlo è particolarmente importante per l'autore della *Lettera*. La chiosa di questa versione del detto potrebbe, del resto, ispirarsi a *Is* 64,4 *LXX* (uno dei passi cui rinviava anche Girolamo), che si conclude proprio con «per coloro che attendono misericordia»[92]. La dimensione escatologica si accompagna in Clemente a quella ecclesiologica e liturgica, nella quale è importante sottolineare la concordia e l'unità dei fedeli nella preghiera, così come il loro comune intento di mantenere un comportamento degno di coloro che attendono il ritorno del Signore. L'insistenza sull'ὁμόνοια, l'«unità di spirito», e sul trovarsi ἐπὶ τὸ αὐτό, «nello stesso luogo», ricordano il fatto di essere ὁμοθύμαδον τῇ προσευχῇ, «d'un sol cuore nella preghiera», ed ἐπὶ τὸ αὐτό di *At* 2,44: sono due delle caratteristiche della Chiesa ideale di Gerusalemme così come è descritta nel libro degli *Atti*. In un simile contesto ideologico, ciò che è importante non è tanto la natura nascosta dell'eredità che Dio prepara, ma soprattutto la ricchezza e la grandezza delle sue promesse («le sue grandi e gloriose promesse», τῶν μεγάλων καὶ ἐνδόξων ἐπαγγελιῶν αὐτοῦ, «quali grandi cose egli ha preparate», ὅσα ἡτοίμασεν) «per coloro che lo attendono» in comunione di preghiera, forse con un implicito riferimento al ritorno

---

[91] «7. Anche noi dunque, in unità di spirito, radunandoci nello stesso luogo nella concordia delle coscienze, come da una sola bocca gridiamo verso di lui con insistenza, fino a divenire partecipi delle sue grandi e gloriose promesse. 8. Poiché egli dice: "Occhio non ha visto e orecchio non ha udito e non è salito al cuore dell'uomo quali grandi cose egli ha preparato per coloro che lo attendono"». Testo, con traduzione francese, in Jaubert 1971, 156-157.

[92] Si veda *supra*, pp. 256-263, in particolare p. 260.

escatologico di Cristo. Diversa è la scelta di Egesippo, che, come si è detto, valorizza invece il carattere della giustizia, valore capitale dell'*AT* e poi dell'ambiente 'giudeo-cristiano' al quale egli appartiene.

Interessante l'attestazione dell'omelia pseudepigrafa anticamente nota come '*Seconda lettera ai Corinzi*' di Clemente di Roma, composta probabilmente non più tardi della metà del II secolo[93], che comporta alcuni tratti ideologici comuni con l'opera di Egesippo.

Qui di seguito i passi dello Pseudo-Clemente di Roma, (*Seconda) lettera ai Corinzi* 11,5-7 et 14,5. Nel primo caso, la menzione del detto che qui interessa è preceduta da una citazione (11,2-4) proveniente da quello che è presentato come un προφητικὸς λόγος, che è però altrimenti ignoto[94], nel quale è delineata una similitudine tra le piante, rappresentate dalla vite, e il popolo di Dio; tale paragone serve a descrivere quell'attesa paziente e fiduciosa nella quale l'uomo è chiamato a vivere, a imitazione della vite, fino ad ottenere i beni che Dio si è impegnato ad accordargli, e ad incoraggiare in tal senso i destinatari dell'opera. Così termina il capitolo (11,5-7):

5. Ὥστε, ἀδελφοί μου, μὴ διψυχῶμεν, ἀλλὰ ἐλπίσαντες ὑπομείνωμεν, ἵνα καὶ τὸν μισθὸν κομισώμεθα. 6. «Πιστὸς γάρ» ἐστιν «ὁ ἐπαγγειλάμενος» [*Eb* 10,23] τὰς ἀντιμισθίας ἀποδιδόναι ἑκάστῳ τῶν ἔργων αὐτοῦ. 7. Ἐὰν οὖν ποιήσωμεν τὴν δικαιοσύνην ἐναντίον τοῦ θεοῦ, εἰσήξομεν εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ καὶ ληψόμεθα τὰς ἐπαγγελίας, ἅς «οὖς οὐκ ἤκουσεν οὐδὲ ὀφθαλμὸς εἶδεν, οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη»[95].

Più avanti, all'interno di una sezione sulla Chiesa spirituale, o 'pneumatica', che è il corpo di Cristo e alla quale si può appartenere se si compie la volontà di Dio Padre, l'autore conclude:

---

[93] Questa la datazione generalmente accolta per quest'opera, cfr. per esempio Moreschini-Norelli 2019.

[94] Cfr. Hemmer 1926, 152. Lo studioso osserva che la citazione è tratta da una fonte 'apocrifa', che Clemente ha anche inserito in gran parte, con alcune varianti, nella sua *Epistola ai Corinzi* 23,3,4.

[95] «5. Sicché, fratelli miei, non dubitiamo, ma, avendo sperato, attendiamo [o 'perseveriamo'], affinché otteniamo anche la ricompensa. 6. "Poiché fedele" è "colui che ha promesso" [*Eb* 10,23] di rendere in cambio a ciascuno le ricompense delle sue opere. 7. Qualora dunque pratichiamo la giustizia verso Dio, entreremo nel suo Regno e riceveremo le promesse, che "orecchio non udì, né occhio vide, né salirono al cuore dell'uomo"». Testo greco, con traduzione francese, di (*Seconda) lettera ai Corinzi* 11,1-7 in Hemmer 1926, 152-153.

14,4-5: 4. Εἰ δὲ λέγομεν εἶναι τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν, ἄρα οὖν ὁ ὑβρίσας τὴν σάρκα ὕβρισεν τὴν ἐκκλησίαν. Ὁ τοιοῦτος οὖν οὐ μεταλήψεται τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστιν ὁ Χριστός. 5. Τοσαύτην δύναται ἡ σὰρξ αὕτη μεταλαβεῖν ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν κολληθέντος αὐτῇ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὔτε ἐξειπεῖν τις δύναται οὔτε λαλῆσαι, «ἃ ἡτοίμασεν ὁ Κύριος» τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ[96].

Nel primo passo l'espressione sapienziale che qui interessa è riferita in modo esplicito alle 'promesse' (τὰς ἐπαγγελίας) di Dio, che l'autore presenta come certe, così come certo è l'accesso al Regno di Dio «qualora pratichiamo la giustizia», ἐὰν ποιήσωμεν τὴν δικαιοσύνην, nei suoi confronti. Condizione per ottenere ciò che Dio ha promesso, cioè i beni eterni e l'ingresso nel Regno, è dunque la pratica della giustizia, come in Egesippo. Nello Pseudo-Clemente tale pratica sembra consistere nel fatto di 'servire Dio', come si evince dalla sezione introduttiva al passo, e ciò è possibile solo grazie alla salda fiducia in quelle stesse promesse e nella fedeltà di Colui che le ha accordate. Il tema della remunerazione e della necessità di rispondere con una condotta adeguata al dono immenso della salvezza offerto da Cristo è fortemente presente in questa omelia: l'insistenza esplicita sulle 'promesse' come oggetto dell'eredità preparata da Dio è dunque del tutto coerente con lo spirito dell'opera. Non è improbabile, del resto, che i destinatari di essa appartenessero a un ambiente benestante nel quale fosse possibile e auspicabile migliorare la propria situazione sociale ed economica e dove, dunque, si comprendesse bene il linguaggio della prestazione e della ricompensa.

Nel secondo passo, l'espressione «ἃ ἡτοίμασεν ὁ κύριος» τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ, «"ciò che il Signore ha preparato" per i suoi eletti», ricorda da vicino quella di Clemente di Roma, *Lettera ai Corinzi* 34,8, ὅσα ἡτοίμασεν τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν. La forma verbale è identica (ἡτοίμασεν); cambiano, invece, i destinatari, «i suoi eletti» nell'omelia, «coloro che lo aspettano» in Clemente di Roma. Il Signore (ὁ Κύριος) è qui esplicitamente indicato come autore della promessa, che si compie, in questo passo, quando Cristo, che è lo spirito, si unisce alla Chiesa, che è la carne, e le

[96] «4. Se poi diciamo che la carne è la Chiesa e che lo spirito è Cristo, di conseguenza dunque colui che oltraggia la Chiesa oltraggia Cristo. Un uomo del genere non prenderà parte allo spirito, che è Cristo. 5. Di tanto grande vita e incorruttibilità questa carne può partecipare quando lo spirito santo si unisce a lei, né alcuno può esprimere né definire "ciò che il Signore ha preparato" per i suoi eletti». Testo greco, con traduzione francese, in Hemmer 1926, 160-161.

conferisce vita e incorruttibilità, oltre ogni possibile descrizione e comprensione umana. È verisimile che anche questa valorizzazione della carne come pienamente partecipe della salvezza abbia un valore non solo teologico, ma anche etico e sociale. La salvezza non riguarda solo la sfera puramente spirituale, ma ha anche a che fare con le relazioni personali e sociali tra gli appartenenti al gruppo al quale l'omelia si rivolge, che sono invitati a fare un uso equo dei mezzi dei quali dispongono e di condividerli con gli altri, in risposta alla salvezza gratuitamente accordata da Cristo.

L'utilizzo piuttosto libero delle parole di Gesù in quest'opera, che ne impiega spesso una forma diversa rispetto a quella dei vangeli divenuti canonici, può essere l'indizio di un impiego di raccolte di detti di Gesù ed eventualmente della conoscenza di varianti di esse trasmesse oralmente. È possibile, dunque, che l'autore abbia tratto anche la sentenza di *1Corinzi* da una raccolta di detti sapienziali, come suggerisce la citazione della parola profetica sulla vigna, che non si trova in quanto tale nell'*AT*. Non è escluso, dunque, che la forma di 11,7 con «le promesse» risalga a una versione preesistente di questa sentenza. Al limite, si potrebbe persino immaginare che l'espressione si trovasse proprio in una raccolta di parole di Gesù: si è visto come già il *Vangelo di Tommaso* attribuisca il detto a Gesù stesso[97].

---

[97] L'analisi linguistica di 11,7 sembra consentire questa ipotesi, ma con alcune precisazioni. In 11,7 si riscontra, in effetti, un'incongruenza grammaticale: il relativo accusativo femminile plurale ἅς, riferito alle promesse, costituisce non solo, correttamente, il complemento oggetto di οὖς οὐκ ἤκουσεν οὐδὲ ὀφθαλμὸς εἶδεν, ma anche, più sorprendentemente, il soggetto *ad sensum* di ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη, con verbo che di per sé chiederebbe un soggetto al nominativo singolare (oppure al nominativo/accusativo neutro plurale). Ora, in mancanza di varianti testuali per questo passo, la presenza di tale incongruenza deve significare che questa forma del detto paolino (che in *1Corinzi* è preceduta dal neutro plurale ἅ, che funge senza difficoltà, allo stesso tempo, da complemento oggetto di ἤκουσεν e di εἶδεν e da soggetto di ἀνέβη) si era così saldamente fissata, almeno nell'ambiente dello Pseudo-Clemente, da fargli apparire preferibile forzare la sintassi piuttosto che modificare il detto per ripristinare l'accordo grammaticale. Se, dunque, esisteva una variante della sentenza che menzionava 'le promesse' (la quale interessava all'autore per i suoi propri intenti teologici), tale variante doveva essere secondaria a quella paolina, poiché, a quanto è dato sapere, chi l'aveva coniata non aveva osato una riformulazione completa dell'espressione – ormai troppo nota e cristallizzata per poter essere adattata a un nuovo contesto sintatti-

Caratteristiche proprie presenta la testimonianza del *Martirio di Policarpo*, uno dei primi esempi di letteratura cristiana 'martiriale' di tipo narrativo, il cui scopo principale è quello di mostrare come Policarpo, insieme con i suoi compagni, abbia potuto realizzare nella propria passione una perfetta imitazione di quella di Cristo, a un'età molto avanzata, scoraggiando tuttavia l'auto-oblazione. Sebbene Eusebio di Cesarea, *HE* 4,15,1[98], collochi la morte del martire sotto Marco Aurelio e Lucio Vero, essa avvenne più probabilmente verso il 155, sotto Antonino Pio[99]. Nel passo che precede immediatamente la nostra citazione, l'autore del *Martirio* traccia un elogio dei martiri che hanno resistito strenuamente durante i supplizi, lodandone la forza e il coraggio; subito dopo il passo qui citato, invece, si descrivono i supplizi e i tormenti loro inflitti dai carnefici per indurli a rinnegare il Signore. In *Martirio di Policarpo* 2,3 si legge, dunque:

> Καὶ προσέχοντες τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι τῶν κοσμικῶν κατεφρόνουν βασάνων, διὰ μιᾶς ὥρας τὴν αἰώνιον κόλασιν ἐξαγοραζόμενοι. Καὶ τὸ πῦρ ἦν αὐτοῖς ψυχρὸν τὸ τῶν ἀπανθρώπων βασανιστῶν. Πρὸ ὀφθαλμῶν γὰρ εἶχον φυγεῖν τὸ αἰώνιον καὶ μηδέποτε σβεννύμενον καὶ τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς ἀνέβλεπον τὰ τηρούμενα τοῖς ὑπομείνασιν ἀγαθά, «ἃ οὔτε οὖς ἤκουσεν, οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη», ἐκείνοις δὲ ὑπεδείκνυτο ὑπὸ τοῦ κυρίου, οἵπερ μηκέτι ἄνθρωποι ἀλλ' ἤδη ἄγγελοι ἦσαν[100].

---

co –, ma si era limitato a inserire il termine e il tema che interessavano, cioè, appunto, le promesse, senza cambiare il detto. Altra possibilità è che esistesse in effetti una forma che aveva inserito 'le promesse' apportando anche il conseguente adattamento della sintassi, ma che, all'epoca e nell'ambiente dello Pseudo-Clemente, tale (ipotetica) forma alternativa 'completa' fosse sentita come deviante rispetto all'espressione 'classica', così come si conosceva da Paolo, che faceva ormai autorità. Lo stesso Pseudo-Clemente avrebbe quindi preferito utilizzare il detto nella forma più vicina al testo paolino malgrado l'imprecisione grammaticale, anziché in quella adattata e più corretta.

[98] Schwartz-Mommsen 1903, 334-337.

[99] Datazione e inquadramento generale in Moreschini-Norelli 2019.

[100] «E immersi nella grazia di Cristo, disprezzavano i tormenti terreni, acquistando in una sola ora la ricompensa eterna. E il fuoco dei disumani carnefici era freddo per loro; davanti agli occhi infatti avevano la fuga dal [fuoco] eterno e che mai si spegne, e con gli occhi del cuore guardavano ai beni messi in serbo per coloro che hanno resistito, "[beni] che né orecchio udì, né occhio vide, né mai entrarono nel cuore dell'uomo"; ma a loro erano mostrati dal Signore, [a loro] che non più uomini, ma angeli erano ormai». Testo, con traduzione francese, in Camelot 1958, 244-247; traduzione italiana di Burini 1998, 127, con alcune differenze.

L'espressione di *1Corinzi* è dunque utilizzata in un contesto specifico, nel quale essa serve a descrivere i beni celesti che Dio rivela ai suoi martiri già sulla terra al momento della prova, per incoraggiarli a resistere e a confidare nell'amore con il quale il Signore li attende in cielo. La sentenza, che doveva in origine fare riferimento al carattere irraggiungibile e misterioso dei beni divini, è qui utilizzata per descrivere la situazione del tutto eccezionale dei martiri, uomini ormai quasi elevati al rango degli angeli, che hanno accesso già in terra al mondo divino, grazie alla loro dirittura morale e alla loro fedeltà a Dio, sublimate dalla morte a causa della fede, che li situa in una condizione intermedia tra la terra e il cielo. Primo antecedente di questa immagine è naturalmente Stefano in *At* 7,55-56, dove il protomartire contempla il cielo e Cristo stesso alla destra di Dio negli ultimi momenti della sua passione. La contemplazione dei τηρούμενα τοῖς ὑπομείνασιν ἀγαθά, «beni riservati a coloro che hanno resistito», avviene τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς, «con gli occhi del cuore», il che rimanda a questa conoscenza 'spirituale': in questo testo, non sono gli occhi fisici e mortali che possono contemplare Dio e i beni che egli prepara, ma gli occhi dell'intelletto e dello spirito, secondo un modello adottato in tutt'altro contesto anche in ambiente gnostico, come si vedrà. La menzione dei «beni», τὰ ἀγαθά, è qui esplicita, come in Egesippo e diversamente da quanto avviene in Paolo. L'azione di Dio per i suoi fedeli non è indicata con il verbo ἑτοιμάζω, 'preparare', ma con τηρέω, 'riservare', 'conservare', 'mettere da parte'[101], con un più forte accento sull'idea di una ricompensa che è pronta e che il Signore non fa che custodire fino al momento dell'incontro eterno con il fedele e che già gli mostra al momento del martirio. La ricompensa è destinata, del resto, τοῖς ὑπομείνασιν, «a coloro che hanno resistito», con una specifica insistenza sulla capacità dei martiri di resistere con pazienza nella prova e nelle sofferenze, nell'attesa certa del premio che il Signore ha in serbo per loro. Si tratta, in fondo, di un'accezione specifica al contesto martiriale della prospettiva escatologica riconoscibile già in Clemente di Roma, dove i destinatari della promessa sono «coloro che lo attendono» (τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν): lo stesso verbo ὑπομένω al participio sostantivato, ma al presente, ad indicare l'attesa della venuta di Dio stesso per tutta la durata della vita terrena del fedele fino all'incontro finale con lui, non senza una possibile allusione al suo ritorno glorioso. Nel *Martirio di Policarpo* l'attesa è già compiuta, la prova coraggiosamente superata e la ricompensa, cioè la vita eterna alla presenza del

---

[101] *LSJ*, 1789, *s. v.* τηρέω, I. Cfr. p. 703, *s. v.* ἑτοιμάζω.

Signore, già reale e visibile per coloro che gli hanno reso testimonianza fino a dare la vita.

2.3.2 Clemente di Alessandria.

Pochi decenni più tardi s'incontra la testimonianza di Clemente di Alessandria. Clemente, rappresentante di una certa forma di 'gnosticismo' all'inizio del III secolo fa largo uso della parola in questione, citandola a più riprese, in diversi passi delle sue opere in contesti anche molto vari e spesso in una forma propria. Oltre ai due passi del *Protrettico* che presenteremo qui, si trovano nelle opere di Clemente almeno altre nove attestazioni: *Pedagogo*, 1,6,37,1; 2,12,129,4; 3,12,86,2; *Stromati* 2,4,15,3; 4,18,114,1; 4,22,135,3; 5,6,40,1; 6,8,68,1; *Quale ricco si salva?* 23,3. In tutti questi passi, Clemente fa un uso vario e piuttosto libero del detto in questione, che egli probabilmente riformula in modi diversi, secondo il contesto e le esigenze argomentative di ciascun passo, come mostrano anche le due occorrenze analizzate qui di seguito.

In *Protrettico* 10,94,4, Clemente è impegnato a illustrare la ricchezza dei doni che Dio fa ai suoi figli, mettendo a loro disposizione tutta la creazione e gli esseri che vi si trovano. Così conclude:

> Ὅθεν ἡ γραφὴ εἰκότως εὐαγγελίζεται τοῖς πεπιστευκόσιν· «οἱ δὲ ἅγιοι κυρίου κληρονομήσουσι τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ». Ποίαν, ὦ μακάριε, δόξαν, εἰπέ μοι· «ἣν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν οὐδὲ οὖς ἤκουσεν, οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη· καὶ χαρήσονται ἐπὶ τῇ βασιλείᾳ τοῦ κυρίου αὐτῶν εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν»[102].

L'espressione, come accennato sopra, è qui definita come proveniente dalla Scrittura (ἡ γραφή), senza ulteriori indicazioni. Anche l'espressione subito precedente οἱ δὲ ἅγιοι κυρίου κληρονομήσουσι τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ, «i santi del Signore erediteranno la gloria di Dio e la sua potenza», non si trova in quanto tale nei testi biblici divenuti canonici e il modo in cui Clemente si esprime suggerisce che possa provenire dallo stesso scritto della successiva, dunque, forse, dall'*Apocalisse di Elia*

---

[102] «Per questo la Scrittura, con ragione, dà la buona notizia a coloro che hanno creduto: "i santi del Signore erediteranno la gloria di Dio e la sua potenza". Quale gloria, dimmi, o beato? "Quella che occhio non ha vista, né orecchio ha udita, né è salita al cuore dell'uomo; e si rallegreranno nel Regno del loro Signore per l'eternità, amen"». Testo in Marcovich 1995, 139-140; cfr. Stählin-Treu 1972, 69; Mondésert 2004, 162-163, con traduzione francese.

antica[103]. Non si trova qui il verbo ἑτοιμάζω, come invece in Paolo, Clemente di Roma ed Egesippo, per indicare l'azione di Dio che prepara i beni per i suoi eletti, né i beni stessi sono indicati con τὰ ἀγαθά (come in Egesippo) o con il semplice neutro ἅ (come in Paolo e in Clemente di Roma). L'eredità è invece identificata con «la gloria del Signore e la sua potenza» e i destinatari sono «i santi del Signore», cioè i credenti; di essi Clemente dice anche che «si rallegreranno nel Regno del loro Signore per l'eternità», in un versetto del quale non è chiaro se costituisca qui il seguito di «né è salita al cuore dell'uomo», tratto dalla medesima fonte, o se costituisca invece una conclusione indipendente, proveniente da altro scritto o forgiata dallo stesso Clemente. Non è possibile stabilire, dunque, con certezza se Clemente disponesse già di una formulazione di questo tipo in una fonte a noi ignota o se, più probabilmente, abbia riadattato egli stesso la citazione paolina (o della fonte di Paolo), riferendola alla gloria e potenza di Dio anziché ai beni destinati a «coloro che lo amano» (Paolo) o ai «giusti» (Egesippo) o a «coloro che lo aspettano» (Clemente di Roma).

In *Protrettico* 12,118,4 si ha tutt'altro contesto:

> Παράπλει τὴν ᾠδήν, θάνατον ἐργάζεται. Ἐὰν ἐθέλῃς μόνον, νενίκηκας τὴν ἀπώλειαν καὶ τῷ ξύλῳ προσδεδεμένος ἁπάσης ἔσῃ τῆς φθορᾶς λελυμένος· κυβερνήσει σε ὁ Λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, κἀν τοῖς λιμέσι καθορμίσει τῶν οὐρανῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Τότε μου κατοπτεύσεις τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἁγίοις ἐκείνοις τελεσθήσῃ μυστηρίοις καὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀπολαύσεις «ἀποκεκρυμμένων», τῶν ἐμοὶ τετηρημένων, «ἃ οὔτε οὖς ἤκουσεν οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνέβη τινός»[104].

---

[103] Cfr. già Stone-Strugnell 1979, 42; Mondésert 2004, 163, n. 1. Alcune ipotesi sulla provenienza della conclusione del passo di Clemente sono in Denis 2000, 613, che afferma che Clemente citava tale conclusione «croyant sans doute toujours citer s. Paul» e sembra suggerire che essa costituisse effettivamente il seguito originale della citazione paolina nella stessa *Apocalisse di Elia*. Il medesimo studio fornisce ulteriori riferimenti a opere che attestano la parola in questione nella forma 'lunga', cioè quella che include la conclusione presente in Clemente, ricordando in particolare *Epistola degli apostoli* 11 (22),11 e *Costituzioni apostoliche* 7,32,5.

[104] «Naviga al di là del canto, produce la morte. Se solo tu lo volessi, dopo aver vinto la distruzione ed essere stato legato al legno [della nave], sarai sciolto da ogni perdizione: ti dirigerà il Verbo di Dio e lo Spirito Santo ti farà approdare nel porto del cielo. Allora riconoscerai il mio Dio e sarai iniziato a questi santi misteri e gioirai delle "cose nascoste" nei cieli, che sono state tenute in serbo per me, "che né orecchio ha udite, né sono salite al cuore di alcuno"». Testo in Marcovich

In questo secondo passo, Clemente vuole esortare i suoi lettori ad allontanarsi dalle seduzioni del piacere, rappresentate attraverso l'immagine omerica del canto ingannevole delle sirene che cercano di conquistare Odisseo per condurlo alla perdizione: Clemente li invita invece a rivolgersi e ad affidarsi a Dio, che prepara per loro i beni misteriosi nascosti nei cieli. In questo caso, la ricompensa non si identifica né con i «beni» in generale, né con la «gloria e potenza» divine, ma proprio con «le cose nascoste nei cieli». Il riferimento 'scritturistico' è qui limitato alla definizione di ciò che Dio prepara come «cose nascoste [...] che né orecchio ha udite, né sono salite al cuore di alcuno»; non sono menzionati gli occhi.

La parola di *1Corinzi* si trova, poi, in ambito 'gnostico', intendendo tale designazione in senso più tecnico di quanto non si faccia abitualmente in riferimento a Clemente Alessandrino, a indicare i movimenti del II secolo che si fanno rientrare appunto nella categoria dello 'gnosticismo'[105]. Se ne illustrano qui alcuni esempi, per lo più di ambiente valentiniano.

2.3.3 Scritti 'gnostici'.

Il primo autore riconducibile al pensiero 'gnostico' del quale ci si interesserà qui è il valentiniano Teodoto. Per la conoscenza di questo autore dipendiamo in modo pressoché esclusivo dallo stesso Clemente di Alessandria, che ne ha raccolto un certo numero di citazioni nell'opera nota, appunto, come *Estratti da Teodoto*. La forma letteraria dello scritto è quella di una raccolta di note riunite da Clemente[106]; l'attuale configurazione delle stesse sarebbe dovuta a un epitomatore della sezione finale degli *Stromati*, secondo un'ipotesi di Pierre Nautin, accolta da Alain Le Boulluec e poi da Bogdan Bucur[107]. Tale conformazione dello scritto rende spesso difficile la distinzione tra le citazioni di Teodoto e le annotazio-

---

1995, 141; cfr. Stählin-Treu 1972, 83; Mondésert 2004, 188, con traduzione francese.

[105] Per l'utilizzo del detto paolino in ambito gnostico si veda in generale Dubois 1995. Per la definizione di 'gnosticismo' e termini correlati si veda sopra la nota 4.

[106] Cfr. Sagnard 1948, 7-8.

[107] Bucur 2009, 6-28, sulla collocazione nel *corpus* clementino delle *Ipotiposi*, ma anche degli *Estratti da Teodoto* e delle *Ecloghe profetiche*, con un resoconto della storia della ricerca (pp. 6-11), con riferimento a Nautin 1976, ma anche, fra gli altri, a numerosi contributi di Le Boulluec che mostrano l'accordo di quest'ultimo con la posizione di Nautin (cfr. Bucur 2009, 10, con la n. 32).

ni e i commenti di Clemente che lo cita: a quest'ultimo si attribuisce in genere un quarto della raccolta, mentre il resto si ascrive a Teodoto. Inoltre, anche quando i passi si devono effettivamente a Teodoto, raramente si tratta di citazioni esplicite; più spesso, ci si trova di fronte a fonti valentiniane diverse, di difficile identificazione[108].

Il passo che qui interessa si trova nella prima (A = capitoli 1-28) delle quattro sezioni degli *Estratti da Teodoto*, identificate dagli editori sin dagli studi di Heinrici e Dibelius tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, sulla base di paralleli del *Contro le eresie* di Ireneo di Lione, e riproposte ancora da François M.-M. Sagnard[109]. Secondo quest'ultimo, la porzione corrispondente ai capitoli 10-15, alla quale appartiene anche il nostro passo, deve annoverarsi tra quelle di cui più arduo è stabilire la paternità: Sagnard la assegna infine a Clemente, a causa, tra l'altro, delle molteplici citazioni, presso quest'ultimo, della parola di *1Cor* 2,9, presente anche qui[110] – ma non è detto che l'argomento sia di per sé dirimente. Il passo si iscrive in ogni caso nella prospettiva delle correnti gnosticizzanti e ne utilizza il linguaggio e le forme espressive. I capitoli 10-15 costituiscono, ancora secondo Sagnard, un blocco omogeneo, che tratta della natura degli Angeli e del Figlio (10-12) e dell'essenza dei demoni e dell'anima umana (14-15), con uno sviluppo centrale (13) sul Figlio, che è non solo *Luce*, ma anche *Vita* e *Pane* celeste, essendo il pane l'alimento di questa vita[111]. Nel capitolo 10,1-4 si trova una descrizione degli esseri ultraterreni, in un ordine ascendente: gli Angeli, gli Arcangeli, i 'Protoctisti' e il Figlio. I sette 'Protoctisti' sono i primi angeli creati, dotati del più alto grado di purezza, superato soltanto da quello del Cristo, i quali formano un tutto omogeneo e sono perfettamente identici tra loro, creati immutabili e perfetti. La nostra citazione segue subito questa sezione, in *Estratti da Teodoto* 10,5-6, e vi sono descritti il Figlio e la contemplazione perpetua di lui da parte dei Protoctisti:

5. Καὶ ὃ μὲν «Φῶς ἀπρόσιτον» εἴρηται, ὡς «Μονογενὴς» καὶ «Πρωτότοκος», «ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη», οὐδὲ ἔσται τις τοιοῦτος, 6. οὔτε τῶν Πρωτοκτίστων οὔτε ἀνθρώπων· οἳ δὲ [= οἱ Ἑπτὰ Πρωτόκτιστοι] «διὰ παντὸς τὸ Πρόσωπον τοῦ Πατρὸς βλέπουσιν» [*Mt*

[108] Dubois 2014, 172-173.

[109] Le sezioni si distinguono come segue: A=1-28; B=29-42; C= 43-65; D=66-86. Cfr. Sagnard 1948, 28-29, ma già Heinrici 1871; Dibelius 1908.

[110] Sagnard 1948, 13.

[111] Sagnard 1948, 12 (corsivi di Sagnard).

18,10]· Πρόσωπον δὲ Πατρὸς ὁ Υἱός, δι᾽ οὗ γνωρίζεται ὁ Πατήρ. – Τὸ τοίνυν ὁρῶν καὶ ὁρώμενον ἀσχημάτιστον εἶναι οὐ δύναται οὐδὲ ἀσώματον· ὁρῶσι δὲ ὀφθαλμῷ οὐκ αἰσθητῷ, ἀλλ᾽ οἵῳ παρέσχεν ὁ Πατήρ, νοερῷ[112].

In modo originale rispetto agli altri casi visti finora, la citazione di *1Cor* 2,9 è utilizzata in *Estratti* 10,5 per descrivere le caratteristiche del Cristo in persona: oltre che Μονογενής, 'Unigenito', e Πρωτότοκος, 'Primogenito', è egli stesso definito come ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη, «cose che occhio non ha viste, orecchio non ha udite, né sono salite al cuore dell'uomo». È un'immagine simile a quella che si trova in *1Tim* 6,16, dove si dice che il Cristo è ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται· ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον. Ἀμήν, «colui che, solo, possiede l'immortalità, che abita una luce inaccessibile, che nessun uomo ha visto né può vedere; a lui appartengono l'onore e la potenza eterna. Amen»; ma anche a quella di *Col* 1,15, dove egli è ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, «colui che è immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione». Anche qui, il Figlio è, rispettivamente, «luce» e «primogenito» e non può essere visto dall'occhio sensibile dell'uomo – l'immagine della luce è la stessa del Prologo di *Gv* 1,4-18; la «luce inaccessibile», poi, si trova anche in *Estratti* 12,3.

La conclusione del passo, in 10,6, mostra come solo le potenze celesti possano contemplare il Padre attraverso il Figlio, attraverso l'occhio intelligibile, «l'occhio dell'intelligenza» dato dal Padre stesso. Clemente prende qui in prestito il vocabolario e le espressioni propri dei valentiniani, per descrivere la conoscenza che è possibile avere del Figlio, secondo i diversi gradi della propria fede. Allo stesso modo, la distinzione tra i «chiamati» e gli «eletti» di *Estratti* 9 corrisponde a quella tra gli 'psichici' e gli

---

[112] «5. E, quanto a Lui [il Figlio], è chiamato "Luce inaccessibile", in quanto "Unigenito" e "Primogenito", "cose che occhio non ha viste, orecchio non ha udite, né sono salite al cuore dell'uomo": un tale essere non si troverà né presso i Protoctisti, né tra gli uomini, 6. ma essi [= i Sette Protoctisti] "contemplano continuamente la Faccia del Padre": la "Faccia del Padre" è il Figlio, attraverso il quale il Padre è conosciuto. Certamente, ciò che vede, come ciò che è visto, non può essere senza figura e senza corpo: ma [i Sette] non vedono con l'occhio sensibile, ma con (l'occhio) quale lo dà il Padre, quello dell'intelligenza». Testo, con traduzione francese, in Sagnard 1948, 78-81; cfr. Sagnard 1948, 78, nella nota a *Estratti* 1-4, per lo schema degli esseri sovrumani sopra descritto.

'pneumatici': i primi possono conoscere il Salvatore solo indirettamente attraverso le sue parole, mentre i secondi ne hanno una visione diretta proprio attraverso l'«occhio interiore» e, tramite il Figlio, possono così conoscere anche il Padre. Anche l'espressione di *Mt* 18,10 «contemplano continuamente la Faccia del Padre» in *Estratti* 10,6 mostra una prossimità con i valentiniani, che ne fanno un ampio utilizzo: negli stessi *Estratti* 23,4-5 proprio questa immagine è impiegata a proposito della contemplazione del Padre da parte degli 'eletti' attraverso il Figlio. Lo gnostico Marco il Mago, poi, l'avrebbe utilizzata a proposito della medesima contemplazione da parte degli angeli, secondo Ireneo di Lione, *Contro le eresie* 1,14,1[113].

L'espressione di *1Cor* 2,9 è qui impiegata, dunque, non per descrivere l'eredità promessa da Dio ai suoi fedeli, ma per descrivere il Figlio stesso, nei suoi caratteri di essere invisibile e del quale è in generale impossibile acquisire una conoscenza sensibile. La contemplazione del Figlio e di Dio costituisce, del resto, di per sé stessa, l'eredità sperata per la vita eterna da parte dei cristiani di qualsiasi corrente o gruppo.

Per venire a un diverso contesto, ma ancora legato alla 'gnosi', si prenderà in esame la *Preghiera dell'apostolo Paolo*: si tratta del primo testo del primo codice ritrovato a Nag-Hammadi. Trasmessa solo in copto, certamente da un originale greco, come indica il titolo greco menzionato alla fine del testo, spiega Jean-Daniel Dubois, si può datare tra la fine del II e l'inizio del III secolo, sulla base di una certa prossimità con l'ambiente valentiniano degli *Estratti da Teodoto*, ma anche di alcune altre opere di Nag-Hammadi. I numerosi riferimenti biblici e la terminologia utilizzata ne fanno un tipico esempio di invocazione gnostica valentiniana in vista della rivelazione del Salvatore[114]. Dopo un'invocazione iniziale che chiede a Dio l'accesso ai segreti del mondo divino e l'invocazione del Nome «al di sopra di ogni altro nome» (*Fil* 2,9), che deve permettere la redenzione del corpo, dell'anima e dello spirito del fedele, comincia una terza sezione, cui appartiene anche il nostro passo, «basata sulla ripresa del centone biblico citato in *1Cor* 2,9, al fine di mostrare che l'inaccessibilità del Salvatore può essere tuttavia rivelata allo gnostico almeno attraverso l'invoca-

[113] Testo, con traduzione francese, in Rousseau-Doutreleau 1979, I,2, 210-211.

[114] Quadro introduttivo in Dubois 2007, 3-6, con bibliografia. Tra i testi di Nag-Hammadi utili, per confronto, per la datazione della *Preghiera dell'apostolo Paolo*, Dubois ricorda il *Vangelo della Verità* (*NHC* I,3) e il *Trattato tripartito* (*NHC* I,5).

zione dei suoi titoli cristologici»[115]. In particolare, nel passo di *Preghiera dell'apostolo Paolo* (*NHC* I,1), A, 26-33 si legge:

> (26) Gratificami (27) di ciò che occhio d'angelo non vedrà, (28) e di ciò che orecchio d'arconte non udrà, (29) di ciò che non salirà al cuore dell'uomo, (30) colui che è divenuto angelo, (31) e a immagine del Dio psichico, (32) dopo che fu plasmato (33) sin dall'inizio[116].

Ancora una volta, si ha qui a che fare con una sorta di 'dono nascosto', che Dio può, e vuole, elargire al suo fedele; esso è però espresso in termini di gnosticismo valentiniano e domandato direttamente dal discepolo sotto forma di vera e propria preghiera, esplicitamente proferita. Se, poi, si sceglie di leggere il complemento «ciò che…» («occhio d'angelo non vedrà», «orecchio d'arconte non udrà», «non salirà al cuore dell'uomo») come un maschile, cioè «colui che…» – com'è in effetti possibile fare – ci si trova allora nella stessa situazione degli *Estratti da Teodoto*: le caratteristiche di impossibilità di essere visto, udito, conosciuto sarebbero attribuite a Cristo stesso e si avrebbe dunque un'allusione alla venuta del Salvatore, al quale si riferiscono le linee seguenti[117].

Questo esempio e il precedente mostrano quindi che, in un ambiente 'gnostico' (anche qualora si attribuisca *Estratti* 10,5 a Clemente), la parola di *1Cor* 2,9, che indicava probabilmente in un primo tempo l'eredità offerta da Dio agli uomini, è stata letta in riferimento al Salvatore, che ha così assunto egli stesso le caratteristiche espresse da questa sentenza sapienziale. Si noterà, d'altra parte, che nella *Preghiera* la prospettiva è rovesciata rispetto a quella degli *Estratti*: se questi ultimi fanno riferimento a una contemplazione del Padre attraverso il Figlio da parte degli angeli, che sono quindi visti positivamente e ammessi alla presenza dell'Altissimo, la *Preghiera*, al contrario, nega proprio agli angeli tale visione beata; queste creature sono associate agli arconti, cioè alle potenze dipendenti dal Demiurgo, e l'autore della preghiera chiede proprio di poter accedere a quella conoscenza di Dio che a queste ultime creature 'psichiche' non può essere accordata.

---

[115] Cfr. Dubois 2007, 3, anche per la citazione.

[116] Il testo è qui citato sulla base della traduzione francese di Dubois 2007, 9. Si rinvia alla monografia (nota 35) per la citazione e la discussione del passo nell'originale copto. Testo copto e traduzione inglese a cura di Mueller in Attridge 1985, 5-11 per la *Preghiera dell'apostolo Paolo*, 8-9 per questo passo. Traduzione francese in Dubois 2007, 7-10 per quest'opera, 9 per il passo qui riportato.

[117] Cfr. Dubois 2007, 9, nota ad A, 27-29.

Come ultimo esempio di testo di ascendenza gnostica, ricordiamo ancora il *Vangelo secondo Giuda* 47, in particolare 47,10-13 per la citazione del nostro detto. Si tratta del più celebre degli apocrifi cristiani trasmessi nel manoscritto copto noto come *Codex Tchacos*, databile nella prima metà del IV secolo, ma forse già agli ultimi decenni del terzo. Quest'opera vi si trova insieme alla *Lettera di Pietro a Filippo* e a *Giacomo* o *(Prima) Apocalisse di Giacomo*, entrambi già noti dai ritrovamenti di Nag-Hammadi, nonché al prima sconosciuto *Libro di Allogene*. Il *Vangelo secondo Giuda* (nei fogli 33-58 del manoscritto) è stato quasi certamente tradotto da un originale greco. Ireneo di Lione, *Contro le eresie* 1,31,1[118], intorno al 180 d. C., attribuisce agli gnostici successivamente definiti 'cainiti' (per esempio da Epifanio di Salamina) la lettura di un *Vangelo di Giuda*, che gli editori ritengono essere fondamentalmente lo stesso testo ritrovato nel *Codex Tchacos*. Nonostante le molteplici difficoltà e incertezze che presenta la corretta comprensione e interpretazione di quest'opera, è probabile che essa sia ambientata negli ultimi tre o quattro giorni della vita terrena di Gesù (non è sicuro se il giorno di Pasqua sia incluso o meno). Al centro del racconto si trova un lungo dialogo tra Gesù e il solo Giuda Iscariota (44,15-53), all'interno del quale si inserisce anche il passo qui riportato: Gesù svela a Giuda che egli sarà maledetto dagli altri discepoli, ma che alla fine prevarrà su di loro, e ne fa il destinatario eletto di una conoscenza iniziatica di contenuto sethiano di tipo cosmogonico e antropogonico. Giuda è rappresentato come colui che sacrificherà il corpo materiale di Gesù, portatore del suo essere spirituale, e come il perfetto gnostico («colui al quale tutto è stato detto», 57,15), peraltro destinatario di una visione divina (57,21-26-58,1-2). Il testo si conclude con il racconto del tradimento[119]. L'espressione di *1Cor* 2,9 è dunque proferita qui da Gesù stesso nel corso del dialogo con Giuda, in *Vangelo di Giuda* 47,10-13:

[118] Rousseau-Doutreleau 1979, 386-387.

[119] Sulle complesse e alterne vicende del *Codex Tchacos* si veda l'introduzione di Kasser in Kasser-Wurst 2007, 1-25. Per l'analisi codicologica, cfr. Wurst in Kasser-Wurst 2007, 27-33, in particolare 27, per la datazione, e 29, dove lo studioso osserva che in origine questo manoscritto doveva contenere almeno cinque trattati. Cfr. Kasser-Wurst 2007, 177-182, per l'introduzione al *Vangelo di Giuda*, compreso il riepilogo del contenuto dell'opera qui sopra ricordato, con bibliografia.

(1) […] Disse (2) Gesù: «[Vieni], che io ti istruisca (3) sulle [---] che (4) [nessun?] uomo vedrà (mai). (5) Poiché esiste un Eone grande (6) e sconfinato, del quale (7) nessuna generazione d'angeli (8) poté (?) vedere l'estensione, [nel] quale (9) si trova il grande [Spirito] invisibile, (10) che nessun occhio d'[angelo] (11) ha mai visto, che nessun pensiero del cuore (12) ha mai abbracciato e che non è mai stato (13) chiamato con alcun nome». (14) E una nube luminosa (15) apparve in quel luogo. (16) Ed egli disse: «Che sia (17) un angelo, per essere il mio (18) aiutante!». E un grande angelo, (19) l'Autogenerato, il dio (20) della luce, emerse dalla (21) nube […][120].

Ancora una volta, come in *Estratti da Teodoto* e nella *Preghiera di Paolo*, la parola è utilizzata a proposito della rivelazione della trascendenza divina e, come nella *Preghiera di Paolo*, sembrano esserci due diverse categorie di esseri sovrumani – nel *Vangelo di Giuda* si tratta di due diverse classi di angeli –, l'una, inferiore, legata al Demiurgo, l'altra, più alta, connessa con Gesù e quindi con il Padre e Dio superiore.

3. *1 Cor* 2,9 *vs. Mt* 13,16: la prospettiva di Egesippo.

L'analisi delle testimonianze antiche sulla parola di *1Cor* 2,9 permette di meglio comprendere la posizione di Egesippo su di essa e l'utilizzo che questo autore ne fa nel frammento al quale ci stiamo interessando. Si rileggerà, dunque, questo passo degli Ὑπομνήματα alla luce del contesto che si è sin qui delineato e si tracceranno, infine, alcune osservazioni sul significato del frammento nel pensiero di Egesippo e sulla collocazione di esso nell'insieme dei passi pervenuti, con uno sguardo sul più ampio contesto storico e teologico della sua epoca.

3.1 L'opposizione di *1Cor* 2,9 a *Mt* 13,16 in Egesippo.

Si è visto sopra come Egesippo contrapponga all'espressione sapienziale di *1Cor* 2,9 la parola attribuita a Gesù in *Mt* 13,16:

ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν ὅτι ἀκούουσιν.

Beati i vostri occhi poiché vedono e le vostre orecchie poiché odono.

---

[120] In Kasser-Wurst 2007: 184-235 testo copto (Kasser, Wurst) e traduzione inglese (Meyer, Gaudard); 237-252 traduzione francese (Kasser). Traduco dalla versione inglese, a p. 213; cfr. la versione francese a p. 246.

Il testo di *Matteo* esplicita il significato causale, dicendo appunto ὅτι βλέπουσιν e ὅτι ἀκούει, «*poiché* vedono» e «*poiché* odono», mentre Egesippo cita una forma del detto con due participi attributivi, οἱ βλέποντες e τὰ ἀκούοντα, ma il senso dell'espressione è senz'altro lo stesso: il discepolo e il credente hanno accesso alla conoscenza di Cristo e di Dio. Nel seguito del passo di *Matteo*, in *Mt* 13,17, si legge poi:

ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν[121].

Tale espressione rievoca il passo di *Is* 52,15 *LXX* che Origene e Girolamo riconoscevano come possibile fonte di *1Cor* 2,9. Egesippo potrebbe inoltre avere presenti eventuali passi analoghi a quello di *Matteo*, come quello quasi parallelo di *Lc* 10,23-24. Dopo il discorso sulla rivelazione riservata ai piccoli e sulla conoscenza del Padre che è possibile raggiungere soltanto attraverso il Figlio, *Luca* aggiunge:

[23]Καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς κατ' ἰδίαν εἶπεν· «μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε. [24]λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε, καὶ οὐκ ἤκουσαν»[122].

Nel contesto di *Matteo*, del resto, seguono subito le parabole del seminatore (*Mt* 13,18-23), della zizzania (*Mt* 13,24-30), del granello di senape (*Mt* 13,31-32), del lievito (*Mt* 13,33). Fatti tutti i dovuti *distinguo*, il tema centrale è sempre quello del Regno di Dio e della possibilità che esso si affermi o meno a seconda che l'uomo presti o non presti ascolto alla sua parola e alla rivelazione del suo messaggio di salvezza, che egli rivolge a tutti.

3.2 Logica e prospettiva di Egesippo.

Egesippo sembra dunque prendere posizione a favore di una forma di rivelazione accessibile a tutti e che non sia riservata a un momento futuro,

---

[121] «In verità, io vi dico, molti profeti e giusti hanno desiderato vedere le cose che voi vedete, e non le hanno viste, udire le cose che voi udite, e non le hanno udite».

[122] «[23]E, rivolgendosi ai discepoli, disse loro, in disparte: "beati gli occhi che vedono le cose che voi vedete. [24]Vi dico, infatti, che molti profeti e re vollero vedere le cose che voi vedete, e non le videro, udire le cose che voi udite, e non le udirono"».

ma disponibile già nel tempo presente, grazie al messaggio offerto dal Salvatore nel corso della sua prima venuta terrena. Si è visto come, al contrario, molte delle attestazioni di *1Cor* 2,9 siano connesse con la promessa di una salvezza futura, costituita dai «beni» che Dio ha preparato – siano essi i beni in generale, la gloria e potenza di Dio, il Salvatore stesso – ma che non sono (o non sono facilmente) raggiungibili nell'immediato. Tale eredità è inoltre spesso destinata a qualcuno in particolare: coloro che amano Dio, coloro che lo attendono, i santi, i giusti, e così via.

Ora, in quale contesto può dunque Egesippo aver conosciuto la sentenza di *1Corinzi* ed essere stato indotto a confutarla? Si osserverà innanzi tutto che tale sentenza era connessa già anticamente alla sospetta *Apocalissi di Elia* e la citazione di essa da parte di Paolo finì col risultare problematica nel momento in cui il canone cristiano delle 'Scritture ispirate' cominciò a fissarsi in modo sempre più certo, come emerge dalle testimonianze di Origene e, soprattutto, di Girolamo sopra analizzate. È vero pure, tuttavia, che gli autori precedenti a questi ultimi non sembrano mostrare particolare imbarazzo rispetto a questo detto, ma, al contrario, lo citano e lo utilizzano regolarmente: così per il *Vangelo di Tommaso*, Clemente di Roma, lo Pseudo-Clemente di Roma, il *Martirio di Policarpo*, ancor più Clemente di Alessandria, per portare solo alcuni esempi. In effetti, ancora nella seconda metà del II secolo, quando scrive Egesippo, il canone è tutt'altro che stabilmente fissato; esso comincia appena a prendere forma attraverso qualche preferenza accordata ai vangeli poi divenuti canonici, come mostrano Papia di Ierapoli (collocabile nella prima metà del II secolo), e poi Giustino Martire (morto intorno al 165). Il primo fa riferimento alle tradizioni orali ricevute attraverso i 'presbiteri', discepoli diretti degli apostoli, e, solo secondariamente, a quanto era stato messo per iscritto di ciò che il Signore aveva detto e compiuto, menzionando tra l'altro le composizioni di 'Marco' e di 'Matteo'[123]. Il secondo menziona la trasmissione di alcune 'memorie' (ἀπομνημονεύματα) degli apostoli e del 'vangelo', non ancora nel senso tecnico di opere necessariamente scritte e, soprattutto, fissate in un canone, che questo termine assumerà in seguito[124]. D'altra parte, però, lo stesso Egesippo, secondo

[123] Cfr. *Esposizione degli oracoli del Signore* in Eusebio, *HE* 3,39,1-17, particolarmente 3,39,14-16. Testo, traduzione e commento in Norelli 2005, 230-239 (testo e traduzione); 238-335 (nota introduttiva e note di commento).

[124] Si pensi ai celebri passi di *I Apologia* 66,3 e 67,3 (Minns-Parvis 2009, 257 e 259) e di *Dialogo con Trifone* 100,1 e 3 (Bobichon 2003, 1, 452-455).

Eusebio, *HE* 4,22,9, «facendo un'attenta analisi riguardo ai cosiddetti apocrifi, ricorda che alcuni di questi furono composti ai suoi tempi da alcuni eretici[125]»: anche se il nostro autore non doveva ancora utilizzare il termine 'apocrifo' nel senso tecnico che esso avrà più tardi, questa testimonianza indica comunque che egli doveva avere un interesse a mostrare che alcuni scritti erano segreti, nascosti, non autentici, recenti (se non contemporanei), nonché composti da 'eretici'. A causa di queste caratteristiche, tali scritti si opponevano alla Scrittura legittima e autenticamente ispirata, alla sua antichità e al suo carattere originario, esattamente nello stesso modo in cui le 'eresie' si opponevano alla 'grande Chiesa'. Egesippo doveva avere, dunque, una certa sensibilità per la natura legittima o illegittima, ispirata o meno, delle opere con le quali veniva in contatto.

È inoltre importante ricordare che sin dall'inizio dell'era cristiana si sono cominciati a ricercare, nella Scrittura giudaica poi divenuta l'*AT*, tutti quei passi che potevano riferirsi a Cristo. Più in particolare, in alcune correnti e gruppi, l'accordo tra l'antica Scrittura e le parole del Cristo è divenuto il criterio fondamentale per distinguere i testi che si potevano e dovevano accogliere da quelli che bisognava rifiutare: si pensi alla *Lettera a Flora* di Tolomeo, discepolo di Valentino, che è di fatto un trattato che interpreta la 'Bibbia' giudaica sforzandosi di trovare un modo per leggerla pur essendo cristiani. In Tolomeo la corrispondenza con il vangelo, nei suoi diversi gradi, è proprio ciò che permette di stabilire quali passi della Legge sono perfettamente conformi ad esso e vanno quindi mantenuti, quali mescolano insieme parole ispirate e parole false e devono quindi essere accolti solo in parte, quali, infine, si discostano del tutto dal vangelo e sono quindi da abbandonare completamente, non essendo per nulla ispirate dal Dio superiore, Padre di Gesù[126]. Ora, Egesippo sembra avere un'analoga preoccupazione 'canonica', poiché anch'egli attribuisce una certa importanza all'accordo tra la Scrittura giudaica e la Parola del Signore, cioè del Cristo, come mostrano alcuni dei suoi frammenti. La fondamentale differenza è che le due, in Egesippo, vanno sempre e comunque insieme, confermandosi e avvalorandosi a vicenda. Nel passo citato da Eusebio in *HE* 4,22,3, egli tiene, infatti, a sottolineare che in tutte le

[125] Καὶ περὶ τῶν λεγομένων δὲ ἀποκρύφων διαλαμβάνων, ἐπὶ τῶν αὐτοῦ χρόνων πρός τινων αἱρετικῶν ἀναπεπλάσθαι τινὰ τούτων ἱστορεῖ. Testo in Schwartz-Mommsen 1903, 372-373.

[126] La *Lettera a Flora* di Tolomeo è citata in Epifanio di Salamina, *Panarion* 33,3-7. Testo greco, con traduzione italiana, in Simonetti 1993, 267-281.

successioni – cioè in tutte le sedi episcopali dove vige la legittima successione apostolica – e in tutte le città – cioè in tutte le Chiese da lui visitate –, «avviene così come predicano la Legge e i Profeti e il Signore»: ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ Κύριος[127]. La veridicità della dottrina professata, che va di pari passo con la legittimità dell'autorità episcopale, è garantita dalla sua conformità a «la Legge e i Profeti e il Signore»: Scrittura giudaica e Parola evangelica costituiscono un unico, coerente e indissolubile insieme al quale è necessario rimanere fedeli per promulgare il solo autentico messaggio cristiano, verisimilmente in opposizione a credenze false e ingannevoli che si basano, invece, su scritti 'falsamente cristiani', solo più tardi definiti propriamente come 'apocrifi'. Nella stessa logica, nel passo citato da Gobar, la falsità e il carattere menzognero di *1Cor* 2,9 – o meglio della sua interpretazione gnostica – sono dimostrati precisamente dal suo disaccordo rispetto al versetto di *Mt* 13,16: quest'ultimo è presentato come conforme a ciò che dicono «le Scritture divine e il Signore» (τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ Κυρίου λέγοντος, κ. τ. λ.), mentre si sottintende che il primo non lo sia. Il modo di esprimersi di Egesippo sembra presupporre e sostenere l'esistenza di un accordo totale e assoluto tra «la Scrittura», cioè la Scrittura giudaica, e «il Signore», ovvero il vangelo di Cristo, ciò che ben si comprende in un ambiente cristiano ancora molto legato alle proprie radici giudaiche. Tutto ciò che sembra opporsi all'una o all'altro, ovvero ad entrambi intesi come un insieme indissociabile, è rifiutato come falso, ingannevole e sospetto.

Non ci si potrà dunque meravigliare che Egesippo non abbia simpatia per un detto che si riteneva provenire da uno scritto già ritenuto 'apocrifo' dagli stessi ebrei, quale doveva essere l'*Apocalisse di Elia*. Ciò sarà poi ancor più vero, nel caso in cui Egesippo considerasse questa parola come priva di connessioni con la predicazione del Salvatore e legata, invece, al filone di pensiero 'paolino' in senso lato che si richiamava a *1Cor* 2,9, che non doveva godere di grande popolarità in un ambiente 'giudeo-cristiano' che aveva, invece, come suo principale riferimento Giacomo il Giusto, Fratello del Signore, considerato come il primo vescovo di Gerusalemme[128]. Si ricorderà, inoltre, che nella lista delle 'eresie' cristiane stilata da

[127] Testo in Schwartz-Mommsen 1903, 370-371.

[128] Per il frammento su Giacomo il Giusto, Fratello del Signore, si veda sopra, la nota 40, con riferimenti.

Egesippo[129], figura, tra gli altri, il gruppo dei Μαρκιανισταί, «Marcianisti», da identificarsi con ogni probabilità con i Marcioniti, cioè i discepoli di Marcione. Ora, questo 'eretico' basava tutta la sua teologia proprio su una radicalizzazione della dottrina della salvezza di Paolo fondata sulla grazia, arrivando ad escludere dal *Vangelo secondo Luca* – il solo che egli prendesse in considerazione, ritenendolo appunto ispirato da Paolo – tutte le sezioni connesse con l'*AT*. Non è dunque impossibile che Egesippo conoscesse teologie riconducibili a un paolinismo 'estremista' come quello di Marcione e che avesse tutto l'interesse ad opporvisi. Si è visto, d'altronde, come Paolo e, in particolare, la prospettiva teologica a lui connessa che si rifaceva a *1Cor* 2,9 fossero in effetti ritenuti autorevoli e ampiamente utilizzati da quegli stessi 'gnostici' che il nostro autore era impegnato a confutare. Se già il passo degli *Estratti da Teodoto* 10,5 alludeva a *1Timoteo* e a *Colossesi*, ancor più eloquente è quello, stavolta certamente valentiniano[130], di *Estratti* 23,2-3. Si afferma qui che «Gesù è emesso come un Paraclito per l''Eone che ha trasgredito'. A immagine del Paraclito, Paolo è divenuto l'Apostolo della resurrezione»[131], Ἰησοῦς προβάλλεται Παράκλητος τῷ παρελθόντι αἰῶνι. ἐν τύπῳ δὲ Παρακλήτου ὁ Παῦλος ἀναστάσεως Ἀπόστολος γέγονεν – segue la spiegazione sull'interpretazione gnostica della predicazione di Paolo sui due diversi livelli pneumatico e psichico. Una simile contaminazione di Paolo con i gruppi 'eretici', della quale questo passo di *Estratti* non è che una delle molte testimonianze, non poteva che aumentare i sospetti di Egesippo al suo riguardo. Il detto evangelico di *Mt* 3,16 era, da questo punto di vista, molto più rassicurante, oltre che meglio capace di rappresentare la concezione della salvezza propria del nostro autore e del suo ambiente. Non è un caso che Egesippo abbia scelto, tra tutti, come suo riferimento proprio il *Vangelo di Matteo*, il quale era non solo il più vicino alle origini giudaiche del cristianesimo e il più adatto a confutare Paolo, ma anche quello che circolava nelle regioni della Siria, in particolare di Antiochia, e del Nord della Galilea, alle quali probabilmente Egesippo non era estraneo[132].

---

[129] *HE* 4,22,5, cfr. Schwartz-Mommsen 1903, 370-373.
[130] Cfr. Sagnard 1948, 28-33.
[131] Passo in Sagnard 1948, 107.
[132] Sull'origine orientale di Egesippo si veda *supra*, p. 245, con la nota 38.

3.3. Conclusioni. Il frammento di Egesippo citato da Stefano Gobar in Fozio, *Biblioteca* 232, 288b 8-16 in rapporto con gli altri frammenti.

In conclusione, nonostante la povertà delle informazioni contestuali fornite da Stefano Gobar, si può affermare con una certa sicurezza che il contesto argomentativo all'interno del quale Egesippo sviluppava la sua riflessione sul passo di *1Cor* 2,9 e su *Mt* 13,16 doveva essere quello di un discorso polemico, contro un'interpretazione segreta, probabilmente di tendenza gnostica, del primo dei due versetti. Se la testimonianza di Gobar è affidabile, questo frammento si rivela quindi importante, poiché è il solo che mostri Egesippo, per così dire, 'in azione', impegnato a confutare una posizione contraria alla propria e a quella del suo gruppo, sulla base dell'interpretazione di detti celebri, o persino 'biblici', dei quali egli discute il valore, il significato e probabilmente l'autenticità. La riflessione di Egesippo si inserisce quindi, in questo senso, nello stesso dibattito riguardante l'equazione 'parole di Gesù = verità' del quale testimonia il valentiniano Tolomeo, ma anche, sul fronte opposto, Ireneo di Lione[133].

Allo stesso modo, l'opposizione '*Matteo* – Paolo', 'giudeo-cristianesimo – paolinismo' è il tema di un altro grande dibattito del II secolo e questo frammento mostra che Egesippo vi ha probabilmente preso parte e posizione, verisimilmente in funzione anti-valentiniana. Come ha mostrato l'impiego di *1Cor* 2,9 negli *Estratti da Teodoto* e, ancor più, nella *Preghiera di Paolo*, nel *Vangelo di Giuda*, ma anche, già prima, nel *Vangelo di Tommaso*, esisteva un'interpretazione di questo detto che gli avversari di Egesippo avevano fatto propria e ciò rende comprensibile che egli si impegni a confutarlo. La lettura gnostica del detto spostava, infatti, il problema delle condizioni dell'accesso al trascendente e alla conoscenza di Dio da un piano che potremmo chiamare 'cronologico', riguardante tutti i fedeli e, potenzialmente, persino tutti gli esseri umani – cioè se, per esempio, tale conoscenza possa essere acquisita già in terra, oppure dopo

---

[133] Si pensi, per esempio, a *Contro le eresie* 1,8-9, sulle esegesi gnostiche, con il celebre paragone del mosaico di 1,8,1: come in un mosaico è possibile spostare i tasselli facendo maldestramente apparire l'immagine di un cane o di una volpe laddove la raffigurazione originale rappresentava un re, così le false esegesi degli gnostici utilizzano le parole del Signore ridisponendole e interpretandole a proprio modo, così da far loro sostenere ciò che a essi interessa, ovvero le loro false dottrine, al posto del messaggio autentico del Signore, che questi aveva appunto espresso e trasmesso attraverso quelle medesime parole. Testo, con traduzione francese, in Rousseau-Doutreleau 1979, 112-153, 112-117 per 1,8,1.

la morte o ancora alla fine del mondo – a un piano 'assoluto', nel quale ci si chiede non 'quando' una simile conoscenza possa essere raggiunta, ma 'a quali condizioni' ed eventualmente 'da chi' essa sia raggiungibile, presupponendo che venga accordata ad alcuni e non ad altri[134].

Tale problematica è probabilmente legata in Egesippo anche alla questione delle modalità con cui avviene l'accostamento al divino e di quali autorità possano e debbano regolamentarla e farsene garanti. Vista l'attenzione di questo autore per le successioni episcopali, nonché per il legame tra successione legittima e trasmissione della retta dottrina che egli tiene a sottolineare – e che comincia ad affermarsi più saldamente, in modo particolare a Roma, proprio nel periodo a lui contemporaneo – non è improbabile che la sua refutazione degli 'gnostici' includesse anche il rifiuto dell'adozione di una gerarchia ecclesiastica iniziatica e 'nascosta', che istruiva ad un cammino segreto e 'superiore' percorribile solo da alcuni. Al contrario, Egesippo doveva collocarsi tra coloro che sostenevano il rafforzamento dell'autorità degli 'episcopi', poi 'vescovi', sempre più caratterizzati in senso 'monarchico', che dovevano tra l'altro promuovere e difendere un accesso pubblico e aperto a tutti alla 'tradizione legittima' risalente al Salvatore e quindi alla conoscenza di Dio e, infine, alla salvezza.

Notiamo, in ultimo, che l'opposizione proposta da Egesippo tra le due parole sapienziali di *1Corinzi* e di *Matteo* potrebbe costituire un indizio dell'esistenza di due diverse esegesi del medesimo versetto biblico di *Is* 52,15 *LXX*, interpretato in due modi opposti che ne sottolineino, rispettivamente, due diversi aspetti; tali esegesi avrebbero preceduto il dibattito del II secolo, che ne costituirebbe la sola traccia rimasta. Allo stesso modo, le diverse parole conclusive del passo di *1Corinzi*, riguardanti i destinatari dei beni promessi, potrebbero essere il segno della presenza, di nuovo, di diverse esegesi di uno stesso passo biblico, oppure dell'esistenza di differenti combinazioni tra «ciò che occhio non ha visto…» e altri passi, ciò che meriterà ulteriore indagine. In tale prospettiva, si osserverà che una conclusione del detto costituita da una citazione o da un'allusione biblica avrà una maggior probabilità di essere antica che non una conclusione forgiata in modo intenzionale da un particolare autore o dal suo ambiente.

---

[134] È tuttavia importante ricordare che il carattere elitario della salvezza presso i gruppi cristiani 'gnostici' antichi, in particolare presso i valentiniani, è stata recentemente messa in discussione. Si veda per esempio Dubois 2014.

I risultati del presente studio avvalorano ancora una volta l'idea che l'opera di Egesippo abbia avuto uno scopo polemico, in chiave eresiologica, e, probabilmente, 'canonico' in senso ampio. Di nuovo si conferma la lettura complessiva dei frammenti di Egesippo come opera di un autore impegnato ad assumere una posizione dottrinale ed ecclesiologica ben chiara e definita in quel contesto teologico, religioso e culturale estremamente vario, articolato e complesso che è il cristianesimo del II secolo.

* * *

Bibliografia

Acquafredda 2015 = M. R. Acquafredda, *Un documento inesplorato: il* pinax *della* Biblioteca *di Fozio*, con una nota di A. Zumbo, Bari 2015.

Antonelli 2011 = C. Antonelli, *Hégésippe chez Eusèbe,* Histoire Ecclésiastique*, IV, 21-22 : Διαδοχή et origine des hérésies*, «Apocrypha» 22, 2011, 185-232.

Antonelli 2018 = C. Antonelli, *La construction de la mémoire des « origines » chez Hégésippe : Jérusalem et la famille de Jésus, Corinthe et Rome et ses apôtres et disciples*, in *Memory and Memories in Early Christianity.* Proceedings of the International Conference Held at the Universities of Geneva and Lausanne (June 2-3, 2016) (*WUNT* 398), Tübingen 2018, 219-257.

Antonelli 2019 = C. Antonelli, *James the Just's Death according to Hegesippus (Eusebius of Caesarea, Ecclesiastical History 2,23,10-18). Narrative Construction, Biblical Testimonia and Comparison with the Other Known Traditions*, in *From Jesus to Christian Origins.* Second Annual Meeting of Bertinoro (1-4 October, 2015) (*JAOC* 16), Turnhout 2019, 373-401.

Antonelli 2021 = C. Antonelli, *Il modello eresiologico di Egesippo e le sue radici nella storia d'Israele. Dalle αἱρέσεις giudaiche a quelle cristiane*, in *La chiesa al posto d'Israele? La nascita di un'ideologia nella separazione tra cristiani ed ebrei nel II / III secolo*, Brescia 2021 (anche *ebook* 2020).

Antonelli [forthcoming] = C. Antonelli, *La mémoire oubliée des origines chrétiennes. Les fragments d'Hégésippe entre histoire et légende* (*Instrumenta Patristica et Medioevalia*), Turnhout [in preparazione].

Attridge 1985 = H. W. Attridge, *Nag Hammadi Codex I (the Jung Codex)* (*The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Studies* 22), Leiden 1985.

Bardy 1947 = G. Bardy, *Le florilège d'Étienne Gobar*, «REByz» 5, 1947, 5-30.

Bardy 1949 = G. Bardy, *Sur Étienne Gobar : compléments et corrections*, «REByz» 7, 1949, 51-52.

Bekker 1824-1825 = I. Bekker, *Photii Bibliotheca*, 1-2, Berolini 1824-1825.

Berger 1978 = K. Berger, *Zur Diskussion über die Herkunft von* 1 Cor *2,9*, «NTS» 24, 1978, 270-283.

Bettiolo-Giambelluca Kossova-Leonardi-Norelli-Perrone 1995 = P. Bettiolo - A. Giambelluca Kossova - C. Leonardi - E. Norelli - L. Perrone, *Ascensio Isaiae. Textus* (*CCh Series apocryphorum* 7), Turnhout 1995.

Bianchi-Schiano 2019 = N. Bianchi - C. Schiano (curr.), *Fozio, Biblioteca*, introduzione di L. Canfora, nota sulla tradizione manoscritta di S. Micunco, 1-2, Pisa 2019[2].

Bobichon 2003 = Ph. Bobichon, *Justin martyr, Dialogue avec Tryphon*, édition critique, traduction, commentaire (*Paradosis* 47), 1-2, Fribourg (Suisse) 2003.

Bossina 2016 = L. Bossina, *Introduzione. Per una lettura della* Biblioteca *di Fozio*, «RSCr» 13/1, 2016, 3-20.

Bucur 2009 = B. G. Bucur, *Angelomorphic Pneumatology. Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses* (*Supplements to VChr* 95), Leiden 2009.

Burini 1998 = C. Burini, *Policarpo di Smirne. Lettera ai Filippesi. Martirio*, introduzione, versione, commento (*Scritti delle origini cristiane* 26), Bologna 1998.

Camelot 1958[3] = P.-Th. Camelot, *Ignace d'Antioche, Lettres. Polycarpe de Smyrne. Martyre de Polycarpe* (*SC* 10 bis), Paris 1958[3].

Canfora 2016 = L. Canfora, *Non esiste l'«ambasceria in Assiria»*, «RSCr» 13/1, 2016, 21-34.

Canfora 2019 = L. Canfora, *Introduzione: «Thesaurus insignis, non liber»*, in Bianchi-Schiano 2019, XI-LXIV.

Constas 2002 = N. Constas, *An Apology for the Cult of Saints in Late Antiquity: Eustratius Presbyter of Constantinople, «On the State of Souls after Death» (CPG 7522)*, «JECS» 10, 2002, 267-285.

Cramer 1844 = J. A. Cramer, *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, 5, *Catenae in Sancti Pauli epistolas ad Corinthios*, Oxonii 1844 (ristampa: Hildesheim 1967).

Dal Santo 2012 = M. Dal Santo, *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great*, Oxford 2012.

Deconick 2006 = A. D. Deconick, *The Original Gospel of Thomas in Translation*, with a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel (*Early Christianity in Context*, *Library of New Testament Studies* 287), London 2006.

Denis 2000 = A.-M. Denis (cur.), *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique : pseudépigraphes de l'Ancien Testament*, 1, Turnhout 2000.

Dibelius 1908 = O. Dibelius, *Studien zur Geschichte der Valentinianer*, «ZNTW» 9, 1908, 230-247.

Dubois 1995 = J.-D. Dubois, *L'utilisation gnostique du centon biblique cité en 1 Corinthiens 2,9*, in «*Selon les Septante*», Hommage à Marguerite Harl (*La Bible d'Alexandrie*), Paris 1995, 371-379

Dubois 2007 = J.-D. Dubois, *Prière de l'apôtre Paul (NHC I,1)*, in *Écrits gnostiques: la bibliothèque de Nag Hammadi*, édition publiée sous la direction de J.-P. Mahé et de P.-H. Poirier; index établis par E. Crégheur (*Bibliothèque de la Pléiade* 538), Paris 2007, 1-10.

Dubois 2014 = J.-D. Dubois, *La figure d'Adam dans les* Extraits *du gnostique valentinien Théodote*, «Apocrypha» 25, 2014, 171-180.

Fitzmyer 2008 = J. A. Fitzmyer, *First Corinthians*, a New Translation with Introduction and Commentary (*The Anchor Yale Bible* 32), New Haven (Connecticut) - London 2008.

Frankfurter 1993 = D. Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt: the Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity* (*Studies in Antiquity and Christianity*), Minneapolis 1993.

Field 1875 = *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, post Flaminium Nobilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione Syro-Hexaplari concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit Fr. Field, 1-2, Oxonii 1875 (ristampa: Hildesheim 1964).

Geerard, *CPG* = M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum. Qua optimae quaeque scriptorum Patrum Graecorum recensiones a primaevis saeculis usque ad octavum commode recluduntur*, 1-7 (*CCh Claves*), Turnhout 1974-2003 (e supplementi).

Geerard, *CANT* = M. Geerard, *Clavis apocryphorum Novi Testamenti* (*CCh Claves*), Turnhout 1992.

Gianotto 1999 = C. Gianotto, *Apocalisse di Elia* in *Apocrifi dell'Antico Testamento* (*Biblica* 7), 3, Brescia 1999, 109-154.

Grosso 2011 = M. Grosso, *Vangelo secondo Tommaso*, introduzione, traduzione e commento (*Classici* 12), Roma 2011.

Gryson-Deproost-Coulie 1999 = *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaie*, Introduction par R. Gryson, *Livres XVI-XVIII*, Texte établi par R. Gryson et C. Gabriel, avec la collaboration de H. Bourgeois et H. Stanjek (*Vetus latina*: die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 36), Freiburg 1999.

Haelewyck, *CAVT* = J.-C. Haelewyck, *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti* (*CCh Claves*), Turnhout 1998.

Halkin 1963 = F. Halkin, *La date de composition de la «Bibliothèque» de Photius remise en question*, «AB» 81, 1963, 414-417.

Harnack 1897 = A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 2, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 1, *Die Chronologie der Literatur bis Irenaeus*, Leipzig 1897.

Harnack 1923 = A. von Harnack, *The 'Sic et Non' of Stephanus Gobarus*, «HThR» 16,3, July 1923, 205-234.

Hartog 2016 = P. Hartog, *1 Corinthians 2:9 in the Apostolic Fathers*, in *Intertextuality in the Second Century* (*The Bible in Ancient Christianity* 11), Leiden-Boston 2016, 98-125.

Heinrici 1871 = C. F. G. Heinrici, *Die valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift: eine Studie*, Berlin 1871.

Hemmer 1926 = H. Hemmer, *Les Pères apostoliques*, 2, *Clément de Rome, Epître aux Corinthiens. Homélie du IIe siècle*, texte grec, traduction française, introduction et index (*Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme* 10), Paris 1926[2].

Henry 1967 = R. Henry, *Photius, Bibliothèque*, texte établi et traduit; index par J. Schamp, 5, *'Codices' 230-241* (*Collection Byzantine*), Paris 1967 (ristampa: *CUF Série grecque* 177, 1991).

Hergenröther 1857 = J. Hergenröther, *Photii Constantinopolitani Liber de Spiritus Sancti Mystagogia*, Sumptus fecit G. J. Manz, Ratisbonae 1857.

Hoeschel 1601 = Βιβλιοθήκη τοῦ Φωτίου. Librorum quos legit Photius Patriarcha excerpta et censurae, quatuor mss. codicibus ex Graecia, Germania, Italia, Gallia collatis, D. Hoeschelius … primus edidit. Notis, in quibus multa veterum fragmenta, ante hac inedita, illustravit, Augustae Vindelicorum 1601.

Jaubert 1971 = A. Jaubert, *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens* (*SC* 167), Paris 1971.

Jones 2001 = F. S. Jones, *Hegesippus as a Source for the History of Jewish Christianity*, in *Le judéo-christianisme dans tous ses états.* Actes du Colloque de Jérusalem 6-10 juillet 1998 (*Lectio divina hors série*), Paris, Cerf, 2001, 201-212 [ora anche in *Pseudoclementina Elchasaiticaque inter Judaeochristiana. Collected Studies* (*Orientalia Lovanensia Analecta* 203), Leuven - Paris - Walpole (Massachusetts) 2012, 456-466].

Kasser-Wurst 2007 = *The Gospel of Judas, together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos*. Coptic text edited by R. Kasser and G. Wurst, introductions, translations, and notes by R. Kasser - M. Meyer - G. Wurst - F. Gaudard, Washington D.C. 2007.

Klostermann-Benz-Treu 1976 = *Origenes Werke XI*, *Origenes Matthäuserklärung*, 2, Die lateinische Übersetzung der Commentariorum series, herausgegeben von E. Klostermann; unter Mitwirkung von E. Benz, 2. bearbeitete Auflage herausgegeben von U. Treu (*GCS*), Berlin 1976.

Labourt 1953 = J. Labourt, *Saint Jérôme, Lettres*, 3, texte établi et traduit, *Sancti Hieronymi Epistulae LIII-LXXX* (CUF Série latine), Paris 1953.

Layton 1989 = B. Layton, *Nag Hammadi Codex II,2-7: together with XIII,2*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy 1, 654, 655*, with contributions by many scholars, 1, *Gospel according to Thomas, Gospel according to Philip, Hypostasis of the Archons, and indexes* (*Nag Hammadi Studies* 20), Leiden-New York-København-Köln 1989.

Le Boulluec 1985 = A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. II^e^-III^e^ siècles*, 1-2, Paris 1985.

Marcovich 1995 = M. Marcovich, *Clementis Alexandrini Protrepticus*, (*Supplements to VCh. Texts and Studies of Eary Christian Life and Language* 34), Leiden-New York-Köln 1995.

Markschies 2001 = Ch. Markschies, *Die Gnosis* (*Beck'sche Reihe* 2173. *Wissen*), München 2001.

Metzler-Savvidis 1998 = K. Metzler - K. Savvidis, *Athanasius Werke*, 1, *Die dogmatischen Schriften,* erster Teil, zweite Lieferung, Berlin-New York 1998.

Micunco 2019 = S. Micunco, *Dallo* schedarion *al codice: sulla tradizione manoscritta della* Biblioteca, in Bianchi-Schiano 2019, LXV-LXXXV.

Minns-Parvis 2009 = D. Minns - P. Parvis, *Justin, Philosopher and Martyr, 'Apologies',* edited with a commentary on the text (*Oxford Early Christian Texts*), Oxford - New York 2009.

Mondésert 2004 = C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie, le Protreptique*, introduction, traduction et notes, avec la collaboration de A. Plassart (*SC* 2 bis), Paris 2004 (ristampa riveduta dell'edizione 1949[2]).

Moreschini-Norelli 2019 = C. Moreschini - E. Norelli (curr.), *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, 1, *Da Paolo all'età costantiniana,* Brescia 2019.

Nautin 1976 = P. Nautin, *La fin des 'Stromates' et les 'Hypotyposes' de Clément d'Alexandrie*, «VChr» 30, 1976, 268-302.

Nestle-Aland 2012 = *Novum Testamentum graece,* begründet von E. und E. Nestle, herausgegeben von B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger [*et alii*], 28. revidierte Auflage, herausgegeben vom Institut für Neutestamentliche Textforschung, Münster/Westfalen, unter der Leitung von H. Strutwolf, Stuttgart 2012.

Norelli 1995 = E. Norelli, *Ascensio Isaiae. Commentarius* (*CCh Series apocryphorum* 8), Turnhout 1995.

Norelli 2001 = E. Norelli, *La mémoire des origines chrétiennes: Papias et Hégésippe chez Eusèbe*, in *L'Historiographie de l'Église des premiers siècles*, Actes du colloque de Tours, Septembre 2000, organisé par l'Université de Tours et l'Institut Catholique de Paris (*Théologie historique* 114), Paris 2001, 1-22.

Norelli 2005 = E. Norelli, *Papia di Hierapolis, Esposizione degli oracoli del Signore: i frammenti*, introduzione, testo, traduzione e note (*Letture cristiane del primo millennio* 36), Milano 2005.

Norelli 2014 = E. Norelli, *Quelques remarques sur la manière dont Eusèbe construit la littérature chrétienne dans son Histoire ecclésiastique*, «AntTard» 22, 2014, 61-69.

Norelli 2019 = E. Norelli, *L'«Ascensione di Isaia» dipende dalle lettere di Paolo? Una discussione con Richard Bauckham e Tobias Nicklas*, «CrSt» 3, 2019, 485-544.

Rahlfs-Hanhart 2006 = *Septuaginta*, *id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretres*, edidit A. Rahlfs, Editio altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart, Stuttgart 2006.

Rousseau-Doutreleau 1979 = A. Rousseau - L. Doutreleau, *Irénée de Lyon*, *Contre les hérésies*, édition critique d'après les versions arménienne et latine, *Livre 1*, tomes 1-2, texte et traduction (*SC* 263-264), Paris 1979.

Sagnard 1948 = F. Sagnard, *Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote,* texte grec, introduction, traduction et notes (*SC* 23), Paris 1948 (ristampa: 1970).

Schamp-Kindt-CENTAL 2004 = J. Schamp - B. Kindt - CENTAL (curr.), *Thesaurus Photii Constantinopolitani Bibliotheca*, Universitas catholica Lovaniensis Lovanii Novi (*CCh Thesaurus Patrum Graecorum*), Turnhout 2004.

Schiano 2016 = C. Schiano, *Stefano Gobar e la controversia sul corpo risorto nella* Biblioteca *di Fozio*, «RSCr» 13, 2016, 89-106.

Schwartz-Mommsen 1903 = E. Schwartz - Th. Mommsen, *Eusebius Werke,* zweiter Band, *Die Kirchengeschichte*, 1 (*GCS* 9,1), Leipzig 1903 (ristampa: *GCS Neue Folge* 6,1, Berlin 1999).

Sevrin 2007 = J.-M. Sevrin, *Évangile selon Thomas*, in *Écrits gnostiques: la bibliothèque de Nag Hammadi*, édition publiée sous la direction de J.-P. Mahé et de P.-H. Poirier; index établis par E. Crégheur (*Bibliothèque de la Pléiade* 538), Paris 2007, 297-341.

Simonetti 1993 = M. Simonetti, *Testi gnostici cristiani in lingua greca e latina* (*Scrittori greci e latini*), Roma - Milano 1993.

Skarsaune-Hvalvik 2007 = O. Skarsaune - R. Hvalvik, *Jewish Believers in Jesus*, Peabody (Massachussets) 2007.

Stählin-Treu 1972 = O. Stählin - U. Treu, *Clemens Alexandrinus,* 1, *Protrepticus und Paedagogus*, herausgegeben von O. Stählin, dritte, durchgesehene Auflage von U. Treu (*GCS*), Berlin 1972.

Stone-Strugnell 1979 = M. E. Stone - J. Strugnell, *The Books of Elijah,* parts 1-2 collected and translated (*Texts and Translations* 18. *Pseudepigrapha* 8), Missoula (Montana) 1979.

Zahn 1892 = Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, 2,2,2, Erlangen 1892.

K. Ziegler 1941 = K. Ziegler, *Photios* (13), *RE* 20,1 (39), 1941, 667-737.

J. Ziegler 1967 = J. Ziegler, *Septuaginta*, Vetus Testamentum graecum auctoritate Academiae scientiarum Gottingensis editum, 14, *Isaias*, Zweite durchgesehene Auflage, Göttingen (1939[1]) 1967[2] (1983[3]).

Abstract: The sapiential sentence quoted by Paul in *1Cor* 2,9 is known, received and employed in the most various forms and contexts by the ancient Christian authors. The present contribution aims at analyzing and interpreting the fragment of Hegesippus' Ὑπομνήματα (about 180 AD) that quotes one of the variants of this same sapiential expression. This fragment is exclusively related by Stephanus Gobarus, a 6th century Aristotelian, tritheist and Philoponian author, whose lost work is discussed and quoted by Photius (*Bibliotheca* 232) in the 9th century. Hegesippus polemically opposes, in a heresiological perspective, the 'Pauline' sapiential sentence to the evangelical Jesus' statement from *Mt* 13,16 (cfr. *Lc* 10,23-24). In his work, Gobarus presents different theological positions on a given subject, by counterposing couples of opposed statements. In Gobarus' context, the two biblical expressions in Hegesippus' passage are supposed to respectively represent the doctrinal thought that is to be rejected (the 'Pauline' sentence) and the 'orthodox' position of the Church that is to be received (the Matthean quotation). The introduction of this paper investigates the doctrinal reasons and historical context of Gobarus' interest for Hegesippus' fragment, and the circumstances which brought Photius (and probably the iconoclasts before him) to know and quote this particular section of Gobarus' work. A description of Hegesippus' historical figure follows. A critical analysis of the sentence quoted in *1Cor* 2,9 is then proposed. Paul employed it as a biblical expression; however,

this sentence does not correspond literally to any passage of the Old Testament, and might possibly be traced back to an *Apocalypse of Elijah*, which nevertheless cannot be identified with any of the works we currently know under this title. The paper then examines a large sample of quotations of the 'Pauline' sentence by different ancient Christian authors (some of whom are clearly aware of its uncertain and possibly extra-biblical origin), in order to explore the milieus and ideological contexts in which Hegesippus may have been introduced to it. Conclusions about the theological meaning of the fragment are finally drawn. In the context of Hegesippus' general antiheretical aim, his purpose must have been the refutation of a gnostic interpretation of *1Cor* 2,9, which was employed to assert that only the 'pneumatic' category of people could have access to the divine. In order to defend the 'orthodox' view that this opportunity was accorded to everyone, Hegesippus counterposed to the 'Pauline' expression the sentence of *Mt* 13,16, pronounced by the Lord himself and perfectly conforming to the Holy Scriptures (*i.e.*, the Old Testament). Hegesippus' polemical and heresiological purpose well inserts itself in the context of the 2nd century conflict between the 'Pauline' and the 'Jewish-Christian' perspectives and, more broadly, in the doctrinal debates which were at the heart of the Christian theological controversies of this complex, nuanced and multiform period.

Cecilia Antonelli
cecilia.antonelli@unil.ch

Siccis rustica Veritas capillis. Su Marziale 10,72,11 e sulle sue riprese in *Anth. Lat.* 768 R.[2] e Jacob Balde (*Lyr.* 4,47)

Donato De Gianni

1. Mart. 10,72,11

Nell'epigramma 10,72, che appartiene con ogni probabilità alla seconda edizione del libro 10[1], Marziale rinnega il proprio passato filo-domizianeo:

Frustra, Blanditiae, venitis ad me
attritis miserabiles labellis:
dicturus dominum deumque non sum.
Iam non est locus hac in urbe vobis;
ad Parthos procul ite pilleatos 5
et turpes humilesque supplicesque
pictorum sola basiate regum.
Non est hic dominus sed imperator,
sed iustissimus omnium senator,
per quem de Stygia domo reducta est 10
siccis rustica Veritas capillis.
Hoc sub principe, si sapis, caveto
verbis, Roma, prioribus loquaris[2].

Dopo aver respinto le *Blanditiae*, personificazione della piaggeria un tempo usata sotto Domiziano (vv. 1-2), il poeta afferma di non volersi più

[1] Sulla revisione editoriale del libro decimo dopo l'assassinio e la *damnatio memoriae* di Domiziano si vedano Citroni 1989, 216; Rimell 2008, 65-82 e Rimell 2018; Buongiovanni 2012, 19-23; Buongiovanni 2014; Buongiovanni 2020, 317. Si può dire che il libro 10 sia complessivamente più cauto e personale (10,47 è il caso più famoso) rispetto al libro 11, che si apre con l'euforica denigrazione di Domiziano.

[2] Qui come altrove, salvo diversa indicazione, il testo di Marziale è citato secondo l'edizione a cura di Shackleton Bailey 1990. Una lettura complessiva dell'epigramma è data da Riemann in Damschen-Heil 2004, 263-264.

«Commentaria Classica» 7, 2020, 295-325. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543100

rivolgere a nessuno con gli appellativi *dominus* e *deus* (v. 3)[3]. Segue un invito ai nostalgici del precedente regime a recarsi in Oriente, presso i Parti *pilleati*, a baciare con l'atteggiamento vergognoso tipico dei supplici le suole dei loro re (vv. 4-7). Nello schema oppositivo che contrassegna la struttura del carme, al *dominus* fa ora da contraltare, nel mutato assetto politico, un *imperator, / … iustissimus omnium senator* (vv. 8-9); a queste due cariche militari e civili, messe enfaticamente in rilievo dalla rima[4], si aggiunge a v. 12 il titolo di *princeps*. I due stichi conclusivi (12-13) sono un monito a Roma a dismettere il linguaggio che era solita parlare sotto il decaduto tiranno. Una riuscita immagine ad effetto riassume il cambio di rotta promosso dal nuovo sovrano, presumibilmente Traiano[5],

> per quem de Stygia domo reducta est
> siccis rustica Veritas capillis (vv. 10-11).

I versi, che esaltano la ritrovata libertà di parlare senza infingimenti[6], si inseriscono nell'ampio filone di allegorie letterarie di Verità della tradizione greco-romana[7]. La versione qui proposta, come evidenziato dai commentatori[8], fonde però anche altri *topoi* letterari quali la fuga di divi-

---

[3] Epiteti che Marziale aveva invece in altre occasioni largamente impiegato per indirizzarsi a Domiziano (5,8,1; 7,34,8; 8,2,6; 9,66,3; cfr. ancora 8,82,2-3; 9,28,7-8).

[4] Jenkins 1982, *ad loc.*

[5] La maggior parte degli studiosi ritiene che si tratti di Traiano (Spisak 1999, 69; Nauta 2002, 282, n. 14; Fearnley 2003, 613 e altri); a Nerva pensa Sullivan 1991, 77.

[6] Un concetto simile è formulato da Marziale anche a 10,34,6 (*liceat tantum vera probare*), dove però «*liceat* ('may it be permitted' […]) implies that freedom to speak the truth is still hoped for» (Fearnley 2003, 628). Se effettivamente l'epigramma allude a Traiano, vale la pena ricordare le parole con cui anche Plinio nel *Panegyricus* dichiara di parlare secondo *veritas* e senza intenti adulatorii (Plin. *paneg.* 1,6 *utque omnibus quae dicentur a me, libertas fides veritas constet, tantumque a specie adulationis absit gratiarum actio mea quantum abest a necessitate*); cfr. Bartsch 1994, 178-180; Spisak 1999; Francis 2006, 428.

[7] Una rassegna di fonti è offerta da Norden 1892, 345. Sulla personificazione di Ἀλήθεια/*Veritas* si rimanda ai principali repertori enciclopedici: Keune, *ML* VI, s.v. *Veritas*, 213-214; Roscher, *ML* I.1, s.v. *Aletheia*, 229; Weinstock, *RE* VIII A.2, s.v. *Veritas*, 1551-1552; Wernicke, *RE* I, s.v. *Aletheia*, 1371. Marziale anche in altri epigrammi fa uso di personificazioni per denotare alcuni tratti distintivi dei regimi degli imperatori, cfr. Lorenz 2002, 239.

[8] Cfr. Jenkins 1982, *ad loc.*; Francis 2006, 426-427.

nità dalla terra e la loro ricomparsa (spesso in relazione all'età dell'oro e al mito di Dike)[9] e il ritorno dall'aldilà[10] di personaggi di rilievo storico, motivo impiegato da Marziale con analoga funzione politica nell'epigramma 11,5 per celebrare la pace ritrovata e l'avvento dell'*aurea aetas* sotto il regno di Nerva[11]. La tensione per così dire centripeta della descrizione affiora dalla studiata struttura di 10,72,11, in cui le due coppie di sostantivi e aggettivi concordati si dispongono secondo uno schema di parallelismo binario rinvigorito dal forte iperbato a cornice, che contribuisce a mantenere la focalizzazione sulla protagonista della coppia stichica e a potenziare i significati letterali e metaforici dei due aggettivi. Al centro del verso campeggia il nesso *rustica Veritas*: l'agg., qui nel significato di «lacking the townsman's sophisticated outlook … old-fashioned» assegnato al nostro passo in *OLD*, s.v. *rusticus*, 1672, 7, implica anche, in un gioco di commistioni semantiche che oscillano tra valenze proprie e traslate e in una voluta ambiguità che percorre l'intero carme, l'accezione di 'schietto, semplice'[12].

---

[9] Hes. *Op.* 200 (nell'età del ferro la terra è abbandonata da Αἰδώς e Νέμεσις); Verg. *ecl.* 4,6 (la previsione oracolare del ritorno della *Virgo* = Giustizia); *georg.* 2,474 (*Iustitia*); Ov. *met.* 1,149-150 (la *Virgo Astraea* sale al cielo formando la costellazione della Vergine; si veda il commento di Barchiesi 2005, 174-175 con ulteriori rimandi bibliografici).

[10] Concetto qui formulato con il nesso *Stygia domus*, usato dall'epigrammista anche a 6,18,2 e già attestato in poesia (Sen. *Herc. O.* 1870; Luc. 6,514).

[11] Mart. 11,5,5 *si redeant veteres, ingentia nomina, patres* e 11,5,13-14 *ipse quoque infernis revocatus Ditis ab umbris / si Cato reddatur, Caesarianus erit* (il *topos* è variamente documentato nella letteratura latina: Luc. 7,358-360; Stat. *silv.* 1,1,27 ss.). Bisogna però sottolineare una differenza di fondo tra i due epigrammi, nonostante la loro indubbia affinità: in 11,5 infatti Marziale gioca sul paradosso per esaltare l'eccezionalità dell'imperatore, alla quale chiunque piegherebbe i propri *mores*, anche a costo di tradirli. In 10,72, invece, il tono è molto più solenne, come testimonia anche la personificazione della *Veritas* (e già delle *Blanditiae* al primo verso).

[12] A seconda dei casi l'aggettivo è usato in latino in senso positivo o dispregiativo. *Rusticus* è lo stesso epiteto che in 10,101,4 Marziale immagina verrebbe rivolto al giullare Gabba redivivo, le cui battute sembrano ormai incompatibili con i gusti della società romana contemporanea. Fearnley 2003, 627 afferma in proposito che «what both *rusticus* and the Gabba paradigm suggest, is that truth and Trajanic Rome may be incompatible», facendo notare come nel suo insieme l'epigramma rifletta il clima di instabilità politica nel passaggio di regime e i timori che anche il nuovo imperatore possa seguire la politica del predecessore.

Il bozzetto si arricchisce poi di un ulteriore dettaglio descrittivo: per la critica, generalmente, la 'iunctura' *siccis* … *capillis*[13] farebbe riferimento all'assenza di ornamenti o di profumi sui capelli[14]. È stato pure notato un

---

Secondo la studiosa anche la forma metrica dell'epigramma, l'endecasillabo, «the quintessential mode of the politically irreverent Catullus» (626), e il fatto che il poeta, se riconosce che ora occorre discernimento e rinuncia ai *verba priora* (vv. 12-13), non precisi tuttavia quale sia il suo nuovo stile poetico, indurrebbero a pensare a un linguaggio in codice dovuto all'incertezza del momento. Le conclusioni della Fearnley, tuttavia, suscitano qualche perplessità. Innanzitutto, il buffone Gabba di 10,101 (attivo alla corte di Augusto) è definito *rusticus* se paragonato al suo omologo Capitolino, probabilmente vissuto alla corte di Traiano; Marziale sembra alludere alla maggiore bravura di quest'ultimo giullare, piuttosto che a una repressione della verità sotto il principato traianeo. In 10,72 *rusticus* indica la natura schietta e naturale della *Veritas* in contrapposizione a quella artefatta e insincera delle *miserabiles Blanditiae*, con l'evidente volontà di sottolineare il cambiamento in meglio registrato con Traiano rispetto al regno di Domiziano. Non sembra pertanto verosimile un intento critico, sia pure solo allusivo, nei riguardi del nuovo regime, una circostanza che peraltro avrebbe solo peggiorato la già compromessa posizione del poeta. Nel nostro epigramma l'invito a deporre i *verba priora*, e tutto quello che ciò significa anche in più ampi termini simbolici, è efficacemente chiarito, come si è detto, ai vv. 8-9, e comporta l'azzeramento di un'intera epoca in tutte le sue manifestazioni, da quelle lessicali a quelle politiche e ideologiche.

[13] Se, a quanto risulta, la giuntura *siccis capillis* è inedita, non mancano invece esempi di combinazioni verbali del tipo *siccare capillos* per indicare l'atto di asciugare i capelli bagnati d'acqua o di altri liquidi (Ov. *met.* 5,575; 11,770; *fast.* 4,141; *trist.* 2,527; *Laus Pis.* 149).

[14] È utile riportare almeno alcune delle traduzioni in lingue moderne del verso in questione: Ker 1920, 209-211: «rustic Truth with her unperfumed locks»; Izaac 1933, 103: «la rustique Vérité aux cheveaux sans parfum»; Helm 1957, 396: «die schlichte Wahrheit mit dem unparfümierten Haar»; Post 1967[2], 265: «with locks not drenched by perfumes» (lo studioso collega i profumi agli eccessi della città e cita in proposito gli epigrammi 2,95,5; 3,12,1 e 3,63,4); Shackleton Bailey 1993, 390-391 rende letteralmente lo stico («rustic, dry-haired Truth»), ma chiosa in nota l'espressione in oggetto con «not perfumed». Più in generale di assenza di olii o profumi parla Jenkins 1982, *ad loc.* Wolff 2008, 61 inserisce anche il v. 11 nel paragrafo dedicato al tema degli odori in Marziale e, dopo aver ricordato i casi di 2,12 e 6,55, in cui il profumo serve a mascherare odori sospetti, conclude che «cet usage des parfums est devenu synonyme de mensonge», citando appunto il nostro passo. Sull'idea di 'trascuratezza' poneva l'accento Friedlaender 1886 (rist. 1961), 150, che spiegava brevemente il nesso *siccis* … *capillis* con «mit nicht gesalbten Haaren, also in vernachlässigtem Zustande»; è questo grosso modo il sen-

richiamo allusivo, *cum variatione*, ai *madidi capilli* tipici della spensierata atmosfera dei *Saturnalia*, in cui gli animi dei commensali inebriati dalle libagioni sono più propensi ad ascoltare la poesia leggera di Marziale (10,20,20)[15]; l'eventuale allusione indicherebbe l'attuale inconciliabilità di un linguaggio giocoso e disimpegnato con le istanze della greve e austera verità[16]. Ma sul senso del segmento testuale si possono battere anche altre piste interpretative, finora non esplorate dalla critica.

Va detto anzitutto che, oltre a essere caratteristico della *voluptas* conviviale, il cospargersi per l'occasione corpo e capelli di unguenti è anche associato nella letteratura latina, spesso come *nota vituperationis* e nell'ambito della polemica politica, alle mode orientali, alla 'istituzionale' effeminatezza e alla degenerazione morale ad esse in qualche modo collegate[17]: in questo senso sarebbe quindi lecito scorgere nel nesso del v. 11 un implicito, rinnovato richiamo *per oppositionem* ai costumi dei re orientali che in precedenza il poeta aveva evocato in riferimento alla pratica della proscinesi, caldeggiata da Domiziano ed emblematica del suo governo assolutistico e orientaleggiante, rimarcando con una sarcastica notazione estetica l'esotismo del loro *look* (v. 7 *pictorum … regum*)[18].

L'uso di cosmetici per capelli (olii, balsami, tinture), in alcuni casi criticato in poesia (specialmente nell'elegia) a vantaggio di una bellezza na-

---

so dato anche da Norcio 1980, 653 («la semplice Verità dagli incolti capelli») e Scàndola 2008[3], 857 («la schietta Verità […] coi capelli disadorni»); un'interpretazione analoga si trova già, tra le altre, nella traduzione inglese di May 1629 («the plaine, and rustike truth», citata da Sullivan-Boyle 1996, 57). Più letterali risultano le versioni di Fearnley 2003, 619: «rustic Truth with dry hair»; Damschen-Heil 2004, 262: «die Wahrheit ungeschminkt, mit trockenen Haaren».

[15] L'epigramma 10,20 è dettagliatamente commentato da Buongiovanni 2012, 71-121. Ai capelli cosparsi di unguento durante il simposio Marziale fa riferimento anche a 5,64,3 e 14,24,1; si veda la nota di Canobbio 2011, 498 al luogo del libro quinto.

[16] Francis 2006, 428. Più in generale riguardo al libro 10, che Marziale non avesse completamente adeguato la propria poesia allo scenario politico traianeo e che essa fosse destinata a non ottenere lo stesso successo di pubblico avuto sotto il principato di Domiziano è dimostrato da Buongiovanni 2014.

[17] Cfr. Verg. *Aen.* 4,215-217 *et nunc ille Paris cum semiviro comitatu, / Maeonia mentum mitra crinemque madentem / subnixus*; 12,99-100 *foedare in pulvere crinis / vibratos calido ferro murraque madentis* (con il commento *ad loc.* di Tarrant 2012, 116); sul tema si veda Rivoltella 2016.

[18] Sulla concezione politica assolutistica di Domiziano nella prospettiva di Marziale cfr. Sauter 1934, 31-34.

turale scevra di artifici, in altri al contrario incoraggiato come arma di seduzione[19], appartiene, com'è risaputo, al *cultus* femminile[20]. Ma il motivo assume un risvolto etico soprattutto nella critica rivolta da Marziale all'effeminatezza di certi uomini, bersaglio dei suoi epigrammi satirici (2,29; 3,63; 5,41) e metro di paragone rispetto alla propria mascolinità. In 10,65 l'opposizione tra il personaggio di Carmenione e il poeta poggia sulle rispettive caratterizzazioni estetiche: il primo, che vanta di essere un cittadino corinzio, ha i capelli ondulati e impomatati e il corpo depilato; il secondo, viceversa, rivendica di essere iberico e riconduce a tale origine etnica il proprio aspetto (capelli 'da spagnolo', e quindi, al contrario dell'altro, non unti d'olio e non arricciati, gambe e guance irte di peli):

Cum te municipem Corinthiorum
iactes, Charmenion, negante nullo,
cur frater tibi dicor, ex Hiberis
et Celtis genitus Tagique civis?
An vultu similes videmur esse? 5
Tu flexa nitidus coma vagaris,
Hispanis ego contumax capillis;
levis dropace tu cotidiano,
hirsutis ego cruribus genisque (vv. 1-9).

La distanza tra i due interlocutori è ideologica e valoriale oltre che estetica. Il contrasto si fonda anche su opposti modelli socio-culturali e geografici, sullo stereotipo della negativa mollezza greca e, di contro, della positiva ruvidezza provinciale spagnola[21]. L'epigramma riflette altresì il senso di progressivo distacco da Roma di Marziale, ormai risoluto a far ritorno in patria, e la crescente focalizzazione dei componimenti del libro

---

[19] Cfr. le critiche al ricorso alle tinture per capelli mosse da Prop. 1,2; Tib. 1,8,15-16; Ov. *am.* 1,14 (su questa elegia ovidiana e sul suo significato si vadano Dimundo 2000, 303-322 e Pandey 2018, 454-488); *contra* Ov. *ars* 3,163 s.

[20] Marziale stesso, almeno in due occasioni, a proposito dei trucchi adoperati dalle donne per rendersi seducenti, cita alcune tipologie di spume adatte a dare lucentezza alle chiome scolorite: 8,33,20 (la *spuma Batava* che tinge le chiome delle donne latine) e 14,26,1 (la *Chattica spuma* usata dai Germani, al posto della quale il poeta consiglia di usare le parrucche realizzate con i capelli delle prigioniere).

[21] Richlin 1992, 136-137; Wolff 2008, 62 e Wolff 2011 (sui valori simbolici della villosità in Marziale).

10 sulla Spagna, idealizzata come terra della libertà[22]. Nella prospettiva del graduale allontanamento dalla vita urbana e del rifiuto della «city's imperial ideology»[23], quella domizianea di cui il poeta era stato puntuale narratore nei libri precedenti e il cui spirito è incarnato da Carmenione, una pregnanza incisiva assume in questo caso l'agg. *contumax*. Se qui esso indica primariamente i 'ciuffi ribelli', non si sottrae comunque a una interpretazione anche psicologico-esistenziale. In 2,68,3, nella cornice satirica di un attacco alla relazione cliente/patrono, lo stesso attributo, impiegato complessivamente quattro volte negli *Epigrammata*[24], definisce infatti la sfrontatezza con cui la *persona loquens* si rivolge all'ex patrono Olo, chiamandolo per nome e non con i consueti appellativi onorifici di *rex* e *dominus*. L'allusione alla libertà di espressione nel precedente del libro 2 sembra rafforzare il potenziale metapoetico del medesimo lessema in 10,65, in cui l'accento ricade indirettamente sull'insofferenza del poeta verso gli eccessi di uno stile di vita largamente diffuso sotto Domiziano e sulla sua aspirazione a un recupero delle radici spagnole. Nel gioco dei contrari, nella polarizzazione estetico-ideologica del componimento, il rimando alla Spagna e alle sue mode austere potrebbe racchiudere una sottile allusione allo spagnolo Traiano e alla nuova 'etichetta' imposta dalla sua politica. Anche per questo non va sottovalutato il probabile legame tra il v. 7 di quest'ultimo epigramma e il v. 11 di 10,72, accomunati, all'interno dello stesso schema metrico, da una simmetrica *dispositio* delle parole (*Hispanis … contumax capillis* ~ *siccis … Veritas capillis*). L'analogia tra i due luoghi fa sostanzialmente leva sull'idea di una schiettezza manifestata anche esteriormente attraverso la rinuncia a qualsivoglia forma di trattamento estetico. La sovrapponibilità dell'aspetto di Verità a quello del Marziale di 10,65 lascia così pensare a un voluto gioco di rimandi interni vòlti a far emergere il mutato punto di vista del poeta, il suo diverso modo di porsi (esistenziale e poetico) alla luce della nuova situazione socio-politica (d'altronde la relativa contiguità dei due carmi all'interno dell'impianto strutturale del libro 10 non è irrilevante).

L'associazione dei capelli intrisi di unguenti al mondo omosessuale fa venire in mente soprattutto i *pueri capillati* o *delicati*, i «pretty slave-boys»[25] che, resi più attraenti dalla voluttuosità di una acconciatura fem-

---

[22] Fearnley 2003, 630-633.

[23] Fearnley 2003, 629.

[24] Cfr. altresì 9,11,12; 12 *praef.* l.

[25] Pollini 2003, 156.

minile, dal trucco e dalle vesti raffinate, ricoprivano il ruolo passivo (notoriamente il più degradante nella concezione romana) nel rapporto omosessuale con i loro padroni[26]. È certamente il caso del coppiere Earino, il favorito di Domiziano al quale il poeta dedica un intero ciclo di epigrammi (9,11; 12; 13; 16; 17; 36), celebrandone la bellezza e auspicando che il taglio delle ciocche non lo renda meno gradito all'imperatore[27]. In senso inverso, va letto invece l'epigramma 11,11, in cui Marziale abiura le lusinghe del passato e, rifiutando i calici cesellati importati dall'Egitto, chiede il ritorno all'antica usanza di bere il vino in umili tazze consumate dai *patres* e servite da uno schiavo rasato, simbolo della severità degli antichi *mores* (vv. 2-3 *pocula trade* … / … *tonso pura ministro*; non sfugga l'implicazione sessuale di *pura*, che allude al fatto che le coppe non siano state contaminate dalle labbra di un *fellator*, di un *puer capillatus* appunto[28]). Nella chiusa del componimento, peraltro, l'apostrofe a un moderno Sardanapalo (con ogni verosimiglianza il defunto Domiziano), che converte le pregiate coppe di Mentore in pitali per la propria *moecha* (vv. 5-6), evoca nuovamente il degrado morale del mondo orientale e, implicitamente, lo stile del vecchio regime[29].

Rispetto alla tematica (omo)erotica è interessante notare che con una *iunctura* simile a quella dell'epigramma in esame Giovenale descriverà il prostituto Nevolo, un tempo rinomato e richiesto professionista, il quale ora si mostra in pubblico trasandato, con «i capelli, secchi, in una selva incolta»[30] (9,12-13 *omnia nunc contra, vultus gravis, horrida siccae / silva comae*)[31]. Nella più ampia riflessione socio-politica del poeta satirico sui rapporti tra patrono e cliente, la figura dell'*escort* di lusso, prima celebre per le facezie e le battute di spirito e pronto a offrire devotamente i suoi servizi al *patronus*, che ora lo rimpiazza con un amante più giovane, diventa l'esempio dei livelli di degradazione morale della clientela; qui il mancato ricorso ai belletti e il capo non impregnato di balsami rispec-

[26] Che la presenza di questi schiavi sessuali ai banchetti di Domiziano fosse piuttosto comune è testimoniato anche da documentazione iconografica; cfr. Dunbabin 2001, *passim*.

[27] Sulla figura di Earino descritta da Marziale e Stazio si veda Henriksén 1997.

[28] Cfr. il commento *ad loc.* di Kay 1985, 90-91.

[29] Sulla giustificazione del lusso in epoca domizianea cfr. Rosati 2006.

[30] Così traduce Santorelli 2011, 141.

[31] Il luogo è registrato assieme a quello marzialiano in *OLD*, s.v. *siccus*, 1755, 2a tra i casi in cui l'aggettivo ha il significato di «[of hairs …] not moistened with unguents».

chiano lo *status* emotivo del personaggio, ormai non più fiducioso nelle proprie doti di seduttore e prostrato dalle ristrettezze economiche. Nella scelta verbale per descrivere l'aspetto di Nevolo all'interno della disamina della difficile posizione del *cliens*, non è forse del tutto azzardato supporre che Giovenale abbia in certa misura avuto in mente anche il passo di Marziale[32], il cui libro decimo, largamente incentrato sulla condizione del poeta/cliente[33], fa del resto anche altrove da modello all'autore satirico[34].

Una marcata coloritura erotica si deve riconoscere infine in Mart. 3,65,8-9 (*quod madidas nardo passa corona comas: / hoc tua, saeve puer Diadumene, basia fragrant*), dove all'interno di una serie di similitudini olfattive e in forma di *Priamel*[35] il profumo dei baci del fanciullo Diadumeno, verosimilmente un *puer delicatus* del poeta[36], è paragonato a quello di una corona poggiata su una chioma unta di nardo; la consueta immagine simposiale delle ghirlande floreali e del capo cosparso di olii profumati, centrale per la riuscita della descrizione, viene così calata in una scena di soffuso erotismo e di vaga sensualità.

Tornando al nostro epigramma, sulla scorta di questi dati, per comprendere l'immagine del v. 11 occorre quindi, a nostro avviso, valutarne anche le possibili implicazioni allusive, *per contrarium*, alla sfera erotico-sessuale, in riferimento soprattutto al rapporto padrone/schiavo. Se leggiamo sottotraccia nell'immagine delle chiome asciutte, accanto al rovesciamento del prototipo dell'amasio subalterno ed effeminato, una sfuma-

[32] Courtney 1980 (rist. 2013), 377, nel commento al luogo giovenaliano, si limita a glossare *siccae* con «not pomaded», citando il luogo di Marziale insieme con Theocr. 14,4 ἀυσταλέοι κίκιννοι e *Anth. Plan.* 113,4 χαίτην αὐσταλέην.

[33] Si tratta di un gruppo di epigrammi (10,9; 10,11; 10,15; 10,17; 10,29; 10,56; 10,57; 10,58; 10,70; 10,74; 10,82), che secondo Buongiovanni 2020, 315 costituiscono un «mosaico tematico». A questi può essere accostato in qualche modo anche 10,72 nella misura in cui lo si inquadri nel rapporto di clientela *par excellence*, quello del poeta/cliente nei confronti dell'imperatore/patrono.

[34] Grazzini 2016, 149-168.

[35] Fusi 2006, 421.

[36] L'epigramma rientra nel ciclo di componimenti dedicati ai baci di Diadumeno, al quale appartengono anche 5,46 e 6,34. Il nome del protagonista allude alla statua omonima di Policleto, simbolo di bellezza giovanile; è però molto probabile che indichi qui una persona reale, se si pensa che «era diffusa l'usanza di dare ai *pueri delicati* nomi greci volti a metterne in risalto la bellezza» (Fusi 2006, 417).

tura per così dire antierotica[37] o comunque anti-seduttiva, il ritratto di Verità, forte di uno spessore metapoetico, si pone ulteriormente in contrasto con le Lusinghe delle battute iniziali. Non a caso il termine *Blanditiae*, comune nel lessico elegiaco e personificato già da Ovidio[38], ricorre altrove in Marziale (sempre in contesti erotici[39]), e negli *Epigrammata* è frequente l'impiego dell'aggettivo corradicale *blandus* e delle corrispettive forme avverbiali per indicare l'atteggiamento adulatorio e lusinghiero, persino di totale sottomissione del cliente al patrono[40].

A prescindere dal potenziale metaletterario che l'espressione e i risvolti allegorici in essa contenuti veicolano nella situazione specifica, l'allusione alla sobrietà della *coiffure* di *Veritas*, idea comunque espressa dall'attributo *siccus* nel suo valore estensivo di «sober» e «of sober habits»[41], potrebbe rifarsi anche a un cliché letterario e/o iconografico, interiorizzato e riformulato da Marziale con tratti adeguati ai fini espressivi

---

[37] Sulla scia di quanto sopra esposto, uno degli anonimi Referee suggerisce di vedere in *siccis capillis* un *double entendre*, e cioè delle possibili connotazioni oscene, allusive alla *fellatio*. In un trittico di epigrammi che hanno come protagonisti tre uomini dediti a pratiche sessuali lascive, ossia Zoilo (2,42), Cotilo (2,70) e Caridemo (6,81), Marziale ironizza sul fatto che il basso ventre dei tre personaggi sia paradossalmente più pulito della loro testa: il riferimento al «besudelte Kopf», secondo la definizione di Obermayer 1998, 220-231, allude naturalmente alle tracce del consumato rapporto orale sul volto e sul capo del *fellator* (esempio per eccellenza di sottomissione). In altri termini, nel nostro caso, la Verità, non abbassandosi a simili pratiche erotiche e, fuor di metafora, non sottomettendosi ad alcun potere, avrebbe il capo mondo, non sporcato, *ça va sans dire*, dagli umori dell'amante. A questo punto, un significato allusivo dello stesso tipo ma in senso antitetico, e dunque negativo, verrebbe ad avere il richiamo agli *attritis labellis* delle *Blanditiae* di v. 2.

[38] Ov. *am.* 1,2,35; a prescindere dalla personificazione, il lessema ricorre poi numerose volte nella produzione ovidiana.

[39] Cioè 11,29,5 e 70,3; cfr. Francis 206, 422. Alla descrizione delle Lusinghe sono analogamente riservati due versi in un bozzetto dove vengono messe in rilievo qualità fisiche e morali (vv. 1-2 *frustra, Blanditiae, venitis ad me / attritis miserabiles labellis*); si osservi pure la corrispondenza dello schema retorico della *traiectio* a cornice per il dettaglio delle labbra consumate di v. 2, in cui, come a v. 11, la coppia agg. e sost. cinge lo stico, enfatizzando il lessema centrale, qui l'attributo *miserabiles* riferito a *Blanditiae* del verso precedente del nostro epigramma.

[40] Buongiovanni 2020, 316-320.

[41] *OLD*, s.v. *siccus*, 1755, 7.

richiesti dal senso dell'epigramma. Che il tema fosse in qualche modo topico sembra confermato per il versante greco, sia pure nella specificità di un diverso contesto, dalla testimonianza di un testo epistolare pseudoippocratico databile al I secolo d.C.[42]:

Ἐγὼ δὲ ἐπιστραφεὶς ὁρέω γυναῖκα καλήν τε καὶ μεγάλην ἀφελὲς πεπλοκισμένην, λαμπρείμονα· διέλαμπον δ' αὐτέης οἱ τῶν ὀμμάτων κύκλοι καθαρόν τι φῶς, οἷον ἀστέρων μαρμαρυγὰς δοκέειν[43].

Nella lettera, immaginata come scritta da Ippocrate a Filopemene, Ἀλήθεια appare in sogno allo stesso Ippocrate, al quale era stata presentata da Asclepio, per rassicurarlo sulla salute di Democrito: il suo aspetto è quello di una bella donna in vesti sfolgoranti, con i globi degli occhi luminosi come stelle e con semplice acconciatura[44]. Si può ben sostenere che epistola ed epigramma si basino su uno standard raffigurativo presente nell'immaginario culturale greco-romano, almeno nel torno cronologico della prima età imperiale. Come si vedrà nei due *specimina* di *Rezeption* qui di seguito analizzati, questo tratto estetico costituisce la variabile nello schema imitativo, a fronte invece della permanenza della *iunctura* clausolare *rustica Veritas*, vera e propria spia riconoscitiva della paternità marzialiana del luogo imitato.

2. Una *Veritas* cristiana tra filologia e … tricologia

Nel 1841 Jules Quicherat pubblicava nel secondo volume della *Bibliothèque de l'École des Chartes*[45] una coppia di carmi, uno in distici elegiaci (10 vv.) e uno in endecasillabi faleci (25 vv.), rinvenuti nel cod. Parisinus Lat. 8319, saec. XI (= *P*), f. 45r, successivamente riediti da Alexander Riese nella sua *Anthologia Latina*, dove sono riportati rispettivamente con i numeri 767 e 768. Il *Gedichtpaar* celebra una vergine di nome Eunomia, che, sulla scorta delle scarne informazioni offerte da Girolamo nelle aggiunte al *Chronicon* di Eusebio di Cesarea[46], il primo editore identifica con la figlia del retore di età costantiniana Nazario. L'assenza di più sicuri appigli intra- ed extratestuali al riguardo suscita tuttavia non pochi dubbi

[42] Il passo è censito in *LIMC*, I.2, 487.

[43] [Hipp.] *epist.* 15, IX, 340 Littré.

[44] Le si contrappone Δόξα, non priva di bellezza (οὐκ ἀκαλλής) ma più ardita nell'aspetto e nei movimenti (θρασυτέρη δὲ καὶ σεσοβημένη).

[45] Quicherat 1840-1841, 143-145.

[46] Hier. *chron.* 233,22 *Nazarii rhetoris filia in eloquentia patri coaequatur*.

rispetto a tale proposta identificativa e suggerisce al momento di lasciare aperta la questione[47]. I motivi encomiastici che percorrono i due componimenti sono quelli convenzionalmente assegnati dagli scrittori cristiani tardoantichi agli eroi dell'ascetismo[48]. Quel che colpisce è piuttosto la citazione di Marziale che si legge nel carme 768 R.^{2} (*Itemque laus Eunomiae. Versus cum cantilena dicendi*, secondo il titolo riportato in *P*)[49], strutturalmente bipartito in due distinte sezioni chiuse da una preghiera dell'anonimo autore ad Eunomia perché si ricordi di lui quando vedrà Cristo (vv. 24-25). Se la seconda parte (vv. 12-23) esprime l'augurio che il

[47] Altre candidate sembrano forse avere migliori requisiti come dedicatarie dei due componimenti. Mi riprometto di approfondire in altra sede il problema, limitandomi qui solo ad alcune osservazioni, da accogliere, va da sé, solo come semplici ipotesi di lavoro: 1) Se sulla figlia del retore Nazario non si posseggono ulteriori dati, e quelli desumibili dalla fonte geronimiana risultano insufficienti per poter tracciare un quadro più esaustivo del personaggio, al contrario più nota è la figura di un'altra Eunomia: si tratta della figlia minore di Turcio Aproniano e Avita, sorella di Asterio e cugina di secondo grado di Melania Iuniore, nata verisimilmente prima del 399-400, anno in cui i genitori scelsero la castità coniugale (Pietri-Pietri 2000, 686). Nel carme 21 Paolino di Nola la menziona tra gli ospiti che gli fecero visita in occasione della festa di san Felice del 14 gennaio 407 e la ritrae mentre insieme con Melania Iuniore guida i cori che inneggiano al Signore (vv. 60-84), definendola come una vergine consacrata a Dio fin dalla nascita. Palladio, venuto a Roma nel 404-405 per difendere la causa di Giovanni Crisostomo, incontrò la ragazza e sua madre Avita (Pall. *hist. Laus*. 41,1 e 54,2, ed. Bartelink 1974, 210 e 246). 2) In *carm*. 767,7 R.^{2} *unici iam desunt solacia congrua fratris*, si allude al fatto che Eunomia non possa più godere del conforto del suo unico fratello, con probabile riferimento alla morte di questo; ebbene, la Eunomia celebrata da Paolino, come già anticipato, ha un solo fratello maggiore, Asterio, anch'egli consacrato a Dio in tenera età (Paul. Nol. *carm*. 21,313-323; cfr. Pietri-Pietri 2000, 206), del quale non si fa menzione nella *Historia Lausiaca*, forse perché non era a Roma nel 405 o perché già prematuramente morto. 3) L'espressione *generis veneranda propago* di *carm*. 767,5 R.^{2}, che di fatto loda indirettamente l'intero *genus* della protagonista, ha pienamente senso in riferimento alla Eunomia paoliniana, i cui genitori, oltre ad essere ragguardevoli membri dell'aristocrazia, conducono un'esemplare vita cristiana (sul padre Turcio Aproniano, cfr. ancora Pietri-Pietri 2000, 171 ss.); a quanto sappiamo, invece, il retore Nazario non avrebbe abbracciato la fede cristiana.

[48] Vuolanto 2015, 171.

[49] Il carme è indicato tra i *testimonia* del verso di Marziale in Friedlaender 1886 (rist. 1961), 150; Shackleton Bailey 1990, 541.

Signore guidi i passi della dedicataria e la confermi nella fede, la prima (vv. 1-11) ne esalta i meriti e le virtù cristiane:

Fulgens Eunomia decensque virgo,
pollens nobilis et fecunda libris
et totum venerabilis per orbem
atque in culmine constituta celso,
subter cuncta videns, beata clemens 5
mitis blanda gravis quieta vivis.
Sic es Christo parens talisque, p r i s c i s
q u a l i s r u s t i c a V e r i t a s c a p i l l i s.
Augustum caput atque consecratum
constans erigis et promittis omnes 10
castam vivere te deo per annos.

Dopo la serie di positive qualificazioni che compongono l'ἔπαινος della vergine[50], il poeta propone la similitudine laudativa, che occupa due stichi (vv. 7b-8), simmetricamente ricalcati sul modello marzialiano con significativi cambi lessicali ma con il recupero pressoché integrale della raffigurazione di Verità. Sono i versi più problematici sotto il profilo sia prosodico-metrico sia esegetico.

A margine del nostro discorso, prima di ritornare sulla ripresa *cum variatione* del verso di Marziale e sulle questioni anche critico-testuali a essa connesse, è utile affrontare un altro aspetto riguardante la *constitutio textus* del v. 7. Quicherat suggerisce di emendare il tràdito *Christo parens*, un palimbaccheo in luogo del rituale dattilo in seconda sede[51], in *Christipotens*: in Prudenzio questo *hapax* assoluto qualifica il giovane imperatore Onorio, che, grazie alla sua fede cristiana, ha trionfato insieme con Stilicone su Alarico nella battaglia di *Pollentia* (Prud. *c. Symm.* 2,709-711

[50] Il lessico è quello cristiano: *fulgens* richiama in senso traslato lo splendore che promana dai seguaci di Cristo e del Vangelo, secondo un impiego che trova riscontro nella Bibbia latina: Vulg. *Dan.* 12,3 *docti … fulgebunt quasi splendor firmamenti*; *sap.* 3,7 *fulgebunt* (ἀναλάμψουσιν) *iusti* (cfr. *Matth.* 13,43 *iusti fulgebunt* [ἐκλάμψουσιν] *sicut sol*); la chiusa *decensque virgo* corrisponde integralmente a Sidon. *carm.* 14,21. Degna di nota è l'insistita omeoteleutia a intreccio del v. 6 (*-is -a -is -a -is*).

[51] Spondei documentati in seconda sede di falecio figurano in alcuni versi del carme 55 di Catullo, ma in tali casi il verso consta di 10 sillabe; sugli sviluppi di questo schema metrico nella letteratura latina cfr. Loomis 1972 (con statistiche dalle origini a Boezio e al *De Geometria* già medievale) e Flammini 2008.

Dux agminis imperiique / Christipotens nobis iuvenis fuit et comes eius / atque parens Stilico; deus unus Christus utrique). L'emendazione, ancorché seducente, non è comunque necessaria. Innanzitutto, anche altrove nei due carmi, che «vitiis prosodiacis scatent, ut et alia saec. quinti sextique carmina»[52], si riscontrano infrazioni prosodico-metriche: nel brano in esame va segnalato, per es., il caso del v. 22 *sanctam collocet angelus in urbem*, in cui la realizzazione del consueto trocheo in quarta posizione è resa problematica dalla quantità breve del primo elemento, cioè la desinenza *-us* del nominativo singolare, che legato al contiguo monosillabo *in* forma invece un pirrichio. Sul piano semantico se *parens* ha qui l'accezione estensiva di 'propinqua' (cfr. *ThlL* X 357,38 ss.), come intende Riese in apparato, il senso è del tutto appropriato. Ai fini interpretativi non è secondario quel *sic* incipitario (v. 7), che richiama l'attenzione sull'accumulo aggettivale dei vv. 5-6: è infatti nell'essere *beata clemens mitis blanda gravis quieta* che Eunomia realizza la sua 'parentela' spirituale con Cristo, ne segue cioè le orme, in qualche modo assimilata a Lui[53]. L'implicito richiamo a queste virtù mediante l'avverbio *sic* si spiega meglio in riferimento alla lez. tràdita che non alla proposta emendativa di Quicherat. Sarebbe poi anche possibile interpretare *parens* come participio di *pareo* ('obbediente, sottomessa' [a Cristo]), secondo una valenza spirituale non estranea all'*usus* cristiano[54], tenuto anche conto del fatto che la prima sillaba di questo verbo è talvolta computata come breve da alcuni autori tardolatini (cfr. Cypr. Gall. *exod*. 163; *num*. 158; Comm. *apol*. 80. 279; Drac. *laud. dei* 2,742 e la voce di Breimeier in *ThlL* X 371,

---

[52] Riese 1894, 252.

[53] Il concetto, variamente declinato nella letteratura cristiana antica, è di evidente matrice biblica (*Matth*. 12,46-50: [46] *Adhuc eo loquente ad turbas, ecce mater eius et fratres stabant foras, quaerentes loqui ei.* [47] *Dixit autem ei quidam: Ecce mater tua, et fratres tui foris stant quaerentes te.* [48] *At ipse respondens dicenti sibi, ait: Quae est mater mea, et qui sunt fratres mei?* [49] *Et extendens manum in discipulos suos, dixit: Ecce mater mea, et fratres mei.* [50] *Quicumque enim fecerit voluntatem Patris mei, qui in caelis est, ipse meus frater, et soror, et mater est*).

[54] È il tema paolino dell'obbedienza a Cristo esposto in *2 Cor*. 10,5 *et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei, et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi*. Per gli abbinamenti lessicali si veda Comm. *instr*. 2,11,4 *ecce militatur: Christo sicut Caesari pares*; più in generale il verbo fa riferimento all'osservanza degli ordini divini (Iuvenc. 1,76; Drac. *laud. dei* 2,742; Boeth. *cons*. 3,12,34 W.).

79 s.) e che pertanto non si porrebbe il problema di una eventuale seconda deviazione metrica.

Il v. 7 anticipa la successiva citazione marzialiana di v. 8. Farei notare che, sia pure in una nuova struttura sintattica e semantica, sembra significativo che il teonimo cristiano (v. 7 *Christo*) prenda[55] quasi interamente la *positio* metrica riservata nel modello classico al nome del fiume infernale pagano (v. 10 *Stygia*): una probabile sostituzione contrastiva che prepara alla risemantizzazione cristiana dello spezzone epigrammatico, riproposto più avanti in modo pressoché palmare. Nella riorganizzazione formale dell'intertesto, la scomposizione del nesso ablativale di Marziale produce un forte iperbato tra sostantivo e attributo, quest'ultimo mutato rispetto alla fonte e anticipato nella clausola di v. 7[56]. Ed è proprio il cambio di aggettivo a essere degno di nota. Il tràdito *priscis*, infatti, era sembrato sospetto a Quicherat, che, pur mettendo a testo la lez. ms., sosteneva che si trattasse «évidemment» di una corruttela per *passis*[57], attributo sovente abbinato a termini quali *capilli* o *crines*[58]. Nello stesso anno dell'*editio princeps*, il filologo tedesco Friedrich W. Schneidewin ristampava l'anonimo carme, proponendo in nota *crispis*[59], altro epiteto comune per i capelli[60], senza chiarire, ma forse sottintendendo, la genesi dell'eventuale passaggio da *crispis* a *priscis* (eventualmente spiegabile sul piano paleografico come un errore anagrammatico).

A ogni buon conto, tuttavia, va senz'altro mantenuto il testo di *P*:

1. Rispetto alle proposte emendative la lez. *priscis* è indubbiamente meno scontata quanto al significato, sicché sembra improbabile che possa essere l'esito di una intenzionale modifica di altra parola da parte di un copista.

---

[55] E questo avviene sia che si mantenga la lez. ms. sia che si accolga l'emendazione di Quicherat.

[56] Il conseguente effetto di prolungamento del periodo metrico, certo meno efficace della concisa *dispositio* del modello, appare funzionale alla riorganizzazione della sintassi e forse alla valorizzazione della similitudine. Si noti comunque il musicale gioco di omeoteleuti che percorre i vv. 7-8.

[57] Quicherat 1840-1841, 144, n. 2.

[58] Il gesto di portare i capelli sciolti e lasciarli liberi sulle spalle, associato alla supplica, alla preghiera o al lutto, oppure riferito a costumi barbari, non sembra documentato a proposito di *Veritas*; si veda *LIMC*, I.2, 486-487.

[59] Schneidewin 1841, 45.

[60] Cfr. *ThlL* IV 1208, 46 ss.

2. Il senso è pertinente: l'aspetto della *virgo* risponde al *mos* romano delle origini. Tale realtà, insieme estetica e socio-comportamentale, è compiutamente resa dall'agg. *priscus*, nella sua accezione di «characteristic of a past time, old-fashioned»[61] (in apparato Riese chiosa *priscis* con «prisco more inornatis»): vi si può cogliere pertanto una connotazione morale che implica una conformità ai condivisi canoni della vecchia moralità rurale[62]. In proposito si noti che nella latinità gli aggettivi *priscus* e *rusticus* (o il sostantivo corradicale) sono spesso abbinati con sfumature anche etiche in relazione agli antichi costumi contadini[63].

3. Se non risultano documentati altri esempi della stessa *iunctura* nella letteratura latina, si possono tuttavia citare, almeno sul piano formale, gli analoghi abbinamenti verbali – per quanto il senso sia lievemente diverso – di Ov. *am.* 1,14,53 s. *sustinet antiquos gremio spectatque capillos, / ei mihi, non illo munera digna loco*[64] e *trist.* 4,10,93 s. *iam mihi canities pulsis melioribus annis / venerat, antiquas miscueratque comas*[65].

4. Più in generale, va osservato che nelle fonti greco-romane il motivo dell'antichità come pregio qualitativo in ambito ecfrastico e anche a proposito di personificazioni di concetti astratti non è affatto raro: Temistio, *e.g.*, paragona la vera amicizia a una ragazza dalla bellezza antica simile alle statue di una volta (*oratio* 22,281a καθῆστο δὲ ἐπ' ἄκρας τῆς κορυφῆς παρθένος εὐειδὴς μὲν οὔ, ὡραία δέ, ἀληθινοῦ καὶ ἀρχαίου γένουσα

---

[61] *OLD*, *s.v.*, 3, 1460.

[62] Così, per es., in Liv. *praef.* 5; 8,6,14. 11,1; 39,41,4 (al riguardo Fabrizi 2017, 87-109, spec. 94; *ThlL* X 1374, 54-77).

[63] Per es. Varro *Men.* 186; Ov. *ars* 3,128; Colum. 2,10,11. Il termine sembra quasi una glossa (per giunta isometrica), una *interpretatio* dell'aggettivo della *Vorlage*: lì infatti i capelli di Verità, come si è detto, sono asciutti in quanto non cosparsi di olii o unguenti, e questa mancanza di belletti potrebbe essere stata ricondotta dal poeta (dando per buona la lez. ms.) appunto alle tradizioni e alle mode di un tempo passato, alla rustica sobrietà del mondo agreste. Se così fosse, non andrebbe neppure scartata l'idea che, oltre a un intervento del tutto autonomo da parte dell'autore del carme, possa aver avuto un ruolo in questa precisa opzione lessicale anche qualche commentario antico, non pervenutoci, al testo epigrammatico.

[64] I capelli che la ragazza aveva e ha ormai perduto a causa dei prodotti usati per la tintura. Se l'autore del carme ha effettivamente tenuto presente il *locus* ovidiano, non sembra improbabile che egli abbia in qualche modo voluto riadattare il modello anche alla luce del contesto elegiaco e del tono censorio (ancorché ironico) di Ovidio nei confronti della bellezza artificiosa e innaturale delle donne.

[65] Le chiome giovani di un tempo non ancora intaccate dalla canizie.

κάλλους, ὁποῖα τὰ ἀγάλματα τῆς παλαιᾶς τέχνης, ἃ χρόνου δεῖται εἰς τὸ θαυμάσαι καὶ ὀφθαλμῶν ἀκριβεστέρων)[66].

Mancano nel testo ulteriori indizi per affermare che l'anonimo abbia tenuto presente l'intero epigramma di Marziale, e non è da escludere, anzi, che il riuso dell'intertesto possa essere stato filtrato da fonti intermedie (repertori prosopografici, florilegi o manuali scolastici)[67], tenuto anche conto del carattere quasi gnomico del *locus* epigrammatico e della incisività dell'*ekphrasis* di Verità[68]. Sullo sfondo di questo riciclo dell'immagine e del conseguente ritocco lessicale (che si mantenga o meno la lez. tràdita) mi pare che si possa ravvisare un richiamo al culto della *pudicitia* femminile e all'avversione verso la cura eccessiva del corpo e dei capelli in particolare[69]: Eunomia ha la bellezza naturale che si addice a una vergine cri-

---

[66] Penella 2000, 106.

[67] I grammatici tardolatini citano spesso Marziale, come si evince dal volume VII dei *Grammatici Latini* a cura di H. Keil (Lipsiae 1880). Una panoramica sul *Nachleben* dell'epigrammista in età tardoantica è offerta da Wolff 2014; sulla sua fortuna medievale si sofferma invece Maaz 1992, che *passim* riporta anche qualche esempio di ricezione di versi marzialiani nella *Anthologia Latina*. Nonostante l'incolmabile divario ideologico e culturale tra gli epigrammi di Marziale e le istanze della nuova fede cristiana, l'epigrammista era un autore ben noto e diffuso tra i poeti cristiani. Non c'è da stupirsi che l'epigramma 10,47 sia servito da modello per l'*Epicedion in patrem* e per una parte della *Precatio matutina* (*eph.* 3) di Ausonio, nonché per la *Oratio Paulini* generalmente attribuita a Paolino di Pella ma probabilmente di Ausonio (Encuentra Ortega 2015).

[68] Non credo che il ricorso all'epiteto *blanda* di v. 6 sia stato dettato dalla presenza del sostantivo corradicale *Blanditiae* nel testo marzialiano, per quanto suggestivo appaia l'eventuale rovesciamento semantico rispetto al modello: alle *Blanditiae*, cioè le Adulazioni personificate, rappresentanti dell'epoca buia del regno di Domiziano e dunque del comportamento a sua volta adulatorio del poeta cortigiano nei confronti dell'imperatore, si verrebbe a contrapporre nel brano agiografico in un'ottica marcatamente contrastiva la *blanda* Eunomia, esempio di sincera devozione a Cristo. L'aggettivo è però molto comune nella letteratura panegiristica ed epigrafica (*ThlL* II 2036, 40-88; 2037, 1-20).

[69] Il motivo della bellezza incontaminata è antico: lo si trova già in Platone (*Gorg.* 465b ἡ κομμωτική, κακοῦργός τε καὶ ἀπατηλὴ καὶ ἀγεννὴς καὶ ἀνελεύθερος, σχήμασιν καὶ χρώμασιν καὶ λειότητι καὶ ἐσθῆσιν ἀπατῶσα, ὥστε ποιεῖν ἀλλότριον κάλλος ἐφελκομένους τοῦ οἰκείου τοῦ διὰ τῆς γυμναστικῆς ἀμελεῖν) e torna successivamente negli autori cristiani greci (per es. Clem. Alex. *Paed.* 2,12,125 [= 232,20 ss. Stählin]; 3,10,53 (= 267,4 ss. Stählin); 3,11,67 (= 273,11 s. Stählin) e diffusamente in quelli latini come Tertulliano, sul quale cfr. Isetta 2010,

stiana. Non è da escludere che l'autore e il lettore di questi versi avessero come riscontro esterno una qualche testimonianza iconografica (sia di *Veritas* sia anche, eventualmente, della *virgo* stessa) che rendesse più perspicuo il paragone innescato dalla *Vorlage* poetica. Infine, un ulteriore livello interpretativo scaturisce dal fatto che nella tradizione biblica neotestamentaria, e di riflesso nella letteratura cristiana, a partire già da *Ioh*. 14,6a (*Dicit ei Iesus: Ego sum via, et veritas, et vita*), è Cristo a essere identificato con la verità. La similitudine potrebbe così riallacciarsi anche alla tradizionale concezione biblico-patristica secondo la quale il santo (e auspicabilmente il cristiano in generale) conforma la propria vita a quella del Salvatore.

3. La *Veritas* scarmigliata di Jacob Balde, ovvero la *parresia* del poeta

Molto diversi sono cronologia, genere letterario, contesto e significato della seconda citazione, riportata dal celebre poeta neolatino Jacob Balde (1604-1668)[70] in *Lyr*. 4,47 (*SCRIPTURUS HISTORIAM SUI TEMPORIS VERITATI NUDAM ARAM PONIT*)[71]. Il componimento (quaranta versi complessivi) è

---

75 e 170; in una sezione della *Hamartigenia* dedicata al lusso femminile (vv. 258 ss.), Prudenzio disapprova la tentazione delle donne di profumarsi i capelli come le prostitute (vv. 314-315 *ut bibat illecebras male conciliata voluptas / quas pigmentato meretrix iacit improba crine?*).

[70] Nato nel 1604 a Ensisheim (Alsazia), Jacob Balde fu educato nelle scuole dei gesuiti della sua città natale e di Molsheim (vicino a Strasburgo), e successivamente, quando l'Alsazia fu devastata dalla Guerra dei Trent'anni, a Ingolstadt. Entrato nella Compagnia di Gesù insegnò nei collegi di Monaco e Innsbruck e presso l'Università di Ingolstadt. Passato al servizio di Massimiliano I, principe elettore della Baviera, e di suo fratello, il duca Albrecht, fu precettore presso la famiglia del principe, oltre che storiografo e predicatore di corte. Trascorse gli ultimi anni della sua vita a Neuburg sul Danubio al servizio del conte palatino Filippo Guglielmo. Approfondimenti biografici in Westermayer 1868 (rist. 1998), 65-67 e Stroh 2019, 412-445.

[71] L'ode fu pubblicata per la prima volta nei *Lyricorum libri IV* [...], Monachii 1643, 267-268, da cui cito, conservando la punteggiatura e, salvo rarissimi casi, la grafia (mi sono limitato a eliminare accenti e dieresi); il volume è digitalizzato alla pagina http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10608718-2. Si è tenuto altresì conto delle successive ristampe ed edizioni (Kühlmann-Wiegand 1990, 258); delle seppur stringate note di commento di Orelli 1818^2, 410 e Müller 1884^2, 116 e della traduzione tedesca di Aigner 1831, 304-305. Per un profilo letterario dell'autore si rimanda agli studi di Stroh 2004; ampia rassegna bibliografi-

stilisticamente improntato come gli altri della silloge al modello di Orazio[72]; quanto al contenuto, già anticipato dal titolo, contraddistinto dall'ipallage ad effetto *Veritati nudam aram* che sottintende allusivamente l'oraziano *nuda Veritas* di *carm.* 1,24,7[73], il filo conduttore è rappresentato dalla ricerca della verità nella scrittura della storia e dalla proclamazione da parte dell'autore della propria indipendenza intellettuale. La data di composizione (1642)[74] risale al periodo (1640-1648) in cui Balde prestava servizio come storiografo alla corte di Massimiliano I Wittelsbach, principe elettore e duca di Baviera, esperienza che, come meglio si appurerà, incise sulla scelta dell'argomento. La sezione incipitaria (vv. 1-12), su cui ricade la nostra attenzione, ha quasi funzione proemiale:

Qualem Noemus montibus altior
Enavigatis, Oceani simul
Subsedit aestus; fertur Aram
Ex rudibus statuisse saxis:

Heic pono supplex, o Dea pulchrius 5
Soluta crineis, rustica VERITAS.
Non Atticum promitto marmor
Arte Scopae variatum, et auro:

Superque eburni pocula Mentoris.
Natura cultu simplice gratius 10
Divos honorat, prona far, vel
Viva Focis adolere tura.

A occupare la prima strofe, inaugurata dall'introduzione di una similitudine e dal nome del patriarca Noè, sono i riferimenti a *gen.* 8,20 *aedificavit autem Noe altare Domino* e 7,20 *quindecim cubitis altior*[75] *fuit aqua super montes, quos operuerat* (versetto alluso tramite l'inedita locuzione

ca è reperibile alla pagina web personale dello studioso tedesco (stroh.userweb.mwn.de) nella sezione *Jacobus Balde (1604-1668), Bayerns größter Dichter*.

[72] Cfr., tra gli altri, Nazzaro 1995 e Lefèvre 2002.

[73] Orazio commemora l'amico defunto Quintilio Varo, evocandone le principali virtù (oltre a *Veritas* anche *Pudor* e *Fides* sorella di *Iustitia*); cfr. Nisbet-Hubbard 1970, *ad loc.*, 285. Per le variazioni sul tema e le attualizzazioni del motivo oraziano si veda ora la raccolta di saggi a cura di Camerotto-Pontani 2016.

[74] La data è riportata accanto al titolo nell'edizione monacense apparsa l'anno successivo.

[75] Comparativo che nell'ode lascia traccia a v. 1.

montibus ... / enavigatis dei vv. 1-2)[76]. L'aneddoto dei monti sommersi dalle acque, il quale gode di una larga fortuna poetica, cristiana (per diretta derivazione biblica)[77] e classica (per altra tradizione mitica)[78], assume tutta l'efficacia di un ἀδύνατον. Il rimando scritturistico esordiale ben si presta inoltre a richiamare l'attenzione del lettore sulla dimensione anche sacrale assegnata al *Leitmotiv* del brano, ossia la verità, e nel contempo conferma la duttilità del poeta nel fondere ispirazioni bibliche e classiche, queste ultime richiamate più marcatamente a partire dalla strofe seguente. È infatti ai vv. 5-6 che, tra questi modelli classici, ritorna, riadattato con leggeri ritocchi, il passo di Marziale. Nella forma di una *Anrede*, questa volta Verità, non solo personificata ma anche invocata come dea (v. 5 *o Dea*)[79], subentra in questa sua connotazione divina al *Dominus* dell'ipotesto veterotestamentario. L'altare a essa idealmente eretto dal poeta acquista l'incisività di una metafora poetologica, che si appunta sul senso del componimento e sulla sua cifra stilistico-letteraria: i grezzi sassi di v. 4 sono contrapposti in positivo al variopinto e dorato marmo attico e alle coppe d'avorio dell'arte greca (vv. 7-9); l'antitesi concettuale (semplicità/ricercatezza) è poi ulteriormente potenziata dal riferimento all'offerta sacrificale dei prodotti della natura (farro e incensi fragranti), che costituiscono il *cultus simplex* più gradito agli dei (vv. 10-12). L'*invocatio* apre una breve galleria di concettualizzazioni personificate che puntellano la seconda metà del carme, tracciandone il percorso tematico:

Dicenda pictis res phaleris sine 25
Et absque palpo. Discite strenuum

---

[76] Sull'uso transitivo di *enavigo* cfr. *ThlL* V 555, 22 ss.

[77] Roberts 1985, 130-132, 194-200, 217.

[78] Si pensi alla descrizione ovidiana del noto episodio di Deucalione e Pirra nel primo libro delle *Metamorfosi* (Ov. *met*. 1,316-321), oppure alla versione che dello stesso episodio offre Giovenale nella prima satira (Iuv. 1,81-86). In entrambi i *loci* si allude al fatto che le due figure mitiche, scampate al naufragio, trovarono riparo sulla vetta del Parnaso grazie a una imbarcazione; soprattutto l'abbinamento verbale adottato dal poeta satirico (1,82 *navigio montem ascendit*) potrebbe aver suggerito a Balde il ricorso al verbo composto corradicale *enavigo*, per quanto l'espressione indichi nell'ode l'attraversamento dei monti sommersi dalle acque e non l'approdo al monte (in questo caso l'Ararat, che nel racconto biblico di *gen*. 8,4 svolge, notoriamente, la medesima funzione del Parnaso).

[79] Sulla presenza delle divinità pagane nella poesia di Balde si veda Lefèvre 2017.

Audire V e r u m. Me sciente,
Fabula non peragetur ulla.

Non est meum, descendere ad oscula
Impura F a m a e, et fingere bracteas: 30
Larvisque luctari superbis,
Aut nimias acuisse laudeis.

Adversa quod si S o r s mihi durius,
Nunquam ferendis conditionibus
Obstet; reluctantemque cogat 35
Non nisi delicias loquaceis

Et laureatas scribere literas;
Sparte relicta, corripiam silens
Iniqua tum vindex amaro
Secula[80], despiciamque, risu. 40

Il culto di *Veritas*, a cui fa eco (con insolita *iunctura*) lo *strenuum Verum*[81] dei vv. 26-27, impone una narrazione senza orpelli e senza lusinghe. Il poeta rivendica con orgoglio la propria avversione per gli *oscula impura Famae* e per una storiografia celebrativa (vv. 29-32); si dichiara anzi pronto ad abbandonare il campo[82] e a disprezzare in silenzio l'iniquità dei tempi qualora una *adversa Sors* lo costringesse a scrivere *delicias loquaceis* e *laureatas literas* (vv. 33-40). Al di là della finzione poetica, la dichiarazione di intenti rientra nel più ampio solco della tradizione storiografica antica e umanistica[83] e arricchisce il *dossier* di pronunciamenti

---

[80] Nella successiva edizione apparsa a Colonia nel 1660 in luogo di *secula* (*sic*) si legge *specula*, *contra metrum* oltre che non confacente al contesto.

[81] Kagerer 2012, 526, n. 13, interpreta *strenuus* come «schnell wirkend» secondo una valenza che l'aggettivo talvolta assume in senso traslato a proposito di veleni o rimedi (*OLD*, s.v. *strenuus*, 1827, 3). In questo caso, tuttavia, alla luce del senso richiesto dal contesto e del vocabolario complessivo della strofe incentrato sui concetti bellici di avversità, lotta e resistenza, sembra prevalere il significato di 'coraggioso, appassionato', comunemente riferito nella latinità a persone o azioni (*OLD*, s.v. *strenuus*, 1827, 1 a-c).

[82] Con *Sparte relicta* (v. 38) il poeta riecheggia forse Ov. *epist.* 1,65 *misimus et Sparten; Sparte quoque nescia veri*, come propone Orelli 1818^{2}, 410.

[83] Cic. *orat.* 2,62 *quis nescit primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat? Deinde ne quid veri non audeat? Ne quae suspicio gratiae sit in scribendo? Ne quae simultatis?*; Luc. *hist. conscr.* 41 ξένος ἐν τοῖς βιβλίοις καὶ ἄπολις, αὐτό-

dell'autore sul tema della verità storiografica, piuttosto ricorrente nella sua produzione letteraria[84]. È necessario ricordare che la datazione dell'ode coincide con un periodo particolarmente tormentato della storia europea, la Guerra dei Trent'anni, e riflette inevitabilmente la difficoltà dello storico di corte impegnato a trovare una quadra tra la propria visione dei fatti (contemporanei o persino di stretta attualità e dunque tanto più impegnativi da raccontare e interpretare senza offendere la sensibilità delle parti coinvolte), le richieste del committente e le direttive dei superiori della Compagnia di Gesù. Katharina Kagerer ha di recente osservato che, se la «katholische Sichtweise» di Balde era sostanzialmente condivisa da Massimiliano I, è altrettanto vero che questi, preoccupato dei delicati equilibri politici e soprattutto delle relazioni con i protestanti e la casata degli Asburgo, non mancava di esercitare un controllo preventivo sugli storiografi di corte, facendo sentire il peso di una censura mal sopportata dall'autore[85]. È dunque anche in questo contesto, esistenziale e politico-culturale, che maturano la stesura di *Lyr.* 4,47 e l'opzione per il riecheggiamento di Mart. 10,72,11. In quest'ottica, il contatto con l'intertesto, valorizzato da un'enfatica collocazione in sede proemiale, si carica di una densità allusiva, in forza della quale si può ipotizzare che il destinatario

---

νομος, ἀβασίλευτος, οὐ τί τῷδε ἢ τῷδε δόξει λογιζόμενος, ἀλλὰ τί πέπρακται λέγων.

[84] Documentazione in Kagerer 2011, 123-131.

[85] Kagerer 2012, 526-529. Balde parla di *dispotica censura* in *Int. somn.* 106 = ed. Bach 1904, 53: la *Interpretatio Somnii*, scritta nel 1649, dopo che Balde cessò la sua attività di storiografo presso la corte bavarese, è un commento (scritto dietro lo pseudonimo di un amico fittizio, *Didacus Valaradus*) all'oscura ode autobiografica *Somnium* (*Silv.* 7,16), di cui l'autore dà soprattutto spiegazioni di carattere filologico-letterario, offrendo un interessante spaccato della storiografia, specificamente quella dei gesuiti, sotto Massimilano I di Baviera; approfondimenti in Sauer 2005. Sulla scaltrezza che uno storiografo dovrebbe possedere e sui rischi della censura da parte di committenti e sovrani Balde si sofferma poi in un altro paragrafo del commento (*quo sensu Historicum, quoniam imperia urgent, instar Andabatae in libros ruere oportet, eundemque instar Argi toto corpore oculatissimum esse, ne, si de viventibus etiamnum scribat, delicatas mentes offendat; et pro fama gloriaque nominis, tristem censuram mercetur* [*Int. somn.*, 6 = ed. Bach 1904, 7]). L'ingerenza di Massimiliano nell'attività storiografica di Balde era stata evidente fin dalla stesura della *Expeditio Donawerdana* (uno *specimen* della storia bavarese di cui oggi restano solo frammenti conservati nella *Int. somn.*; cfr. Stieve 1875-1876, 58-76; Keßler 2007, 143-150), su cui il principe sarebbe intervenuto in più punti con correzioni, rettifiche e annotazioni.

implicito del carme, come il Domiziano dell'epigramma marzialiano, sia Massimiliano I. La probabile analogia contestuale del vivere e dello scrivere sotto o dopo un tiranno presenta tuttavia differenze irriducibili, sia per questioni di genere (altro è il dovere di adesione al *verum* della storiografia, altro la *Veritas* di cui parla l'epigrammista in 10,72), sia perché, mentre Marziale prende apertamente le distanze dal defunto imperatore, il gesuita si limiterebbe a lanciare al sovrano di Baviera solo una frecciatina polemica, necessariamente velata e garbata, contestandone la *dispotica censura*[86]. In ogni caso, come in Marziale, certo *mutatis mutandis*, l'immagine, ora applicata alla rivendicazione di maggiore autonomia nella scrittura della storia, si riproietta in una prevalente dimensione politica e socio-letteraria.

L'impronta di Marziale[87], benché solo limitatamente alla λέξις, sembra riconoscibile anche altrove nel carme. Ai vv. 8-9, se il ricordo dello scultore greco Scopas è in sé piuttosto generico, la menzione del suo nome insieme con quello di Mentore si legge invece nel catologo di artisti antichi citati in un contesto satirico da Mart. 4,39,3-5; ai boccali di Mentore menzionati a v. 9 (*eburni pocula Mentoris*) accenna inoltre sempre l'epigrammista a 9,59,16 *pocula Mentorea nobilitata manu* (uno dei numerosi passi in cui il poeta ricorda il cesellatore greco per il pregio dei suoi manufatti)[88]. Ancora, ai vv. 17-18 *cinnamei quoque / incensa libri pagina*, il sintagma *libri pagina* – impreziosito dall'inattesa concordanza del genitivo con l'agg. *cinnameus*[89] – è attestato in poesia a partire da Mart. 11,17,1 *non omnis nostri nocturna est pagina libri*[90]; come pure nello stesso *fons* classico (10,48,3-4 *hora vapores / halat*) trova un antecedente poetico

---

[86] Cfr. *supra*, n. 85.

[87] *Auctor* certo meno praticato da Balde rispetto ad altri poeti latini antichi ma comunque presente nella produzione letteraria del gesuita tedesco; si veda al riguardo Notter 2005.

[88] Oltre ai luoghi già citati, cfr. 3,40,1; 8,50,2; 11,11,5; 14,93,2; si veda Henriksén 1999, 49.

[89] Aggettivo piuttosto raro, come si evince dalle poche attestazioni registrate in *ThlL* II 1075, 73-77.

[90] Il solo termine *pagina*, che rientra nel linguaggio tecnico librario e fa la sua comparsa in poesia con Virgilio (*ecl.* 6,12), benché conti numerose attestazioni poetiche, compare ben ventitré volte in Marziale, che se ne serve nel prevalente significato metonimico di 'opera letteraria' o di 'scritto di vario genere' (Canobbio 2011, 79-80 e Vallejo Moreu 2008, 224, n. 462).

l'espressione *halare … vaporem* di v. 19, dove il verbo è usato nella stessa valenza transitiva del testo classico (*ThlL* VI 2519, 48 s.).

Se ora confrontiamo l'iconografia di Balde con quella di Marziale, al netto delle fedeli riprese testuali che garantiscono l'agnizione dell'avvenuta *imitatio*, spicca innanzitutto una divergenza rappresentativa. A differenza dell'epigrammista e dell'anonimo poeta tardoantico, infatti, Balde ritrae Verità con i capelli sciolti, ripescando (relativamente al lessico) nel serbatoio poetico classico la combinazione *soluta crineis* di v. 6[91], una *iunctura* che, soprattutto in contesti funebri, evoca situazioni di dolore e di lamento, ma che assume qui un significato evidentemente diverso: le chiome non acconciate o abbellite, libere da nastri e fiocchi, non pettinate o curate sono espressione di schietta naturalezza. Il poeta raffigura Verità anche nel contesto tematicamente affine di *Silv*. 9,6,19-21 (*Poemata* 1,598 = *Op. omn*. 2,303):

Scribimus historiam nullo terrore ligatam.
Prodit aperta sinum
Soluta nodo Veritas.

La pratica di una storiografia affrancata dal terrore, cioè indipendente e libera, è strettamente congiunta alla ricerca di verità; il concetto, esplicitato nel giro di tre versi, si avvale di un parallelismo descrittivo e semantico, enfatizzato da una organizzazione quasi chiastica (vv. 19 e 21 *historiam nullo terrore ligatam – soluta nodo Veritas*). Sia pure in una *tournure* diversa da quella del luogo parallelo, è ancora il verbo *solvere*, oscillante tra il valore proprio e quello traslato, a far sentire il suo peso nella allegorica descrizione fisica di *Veritas*. Da questi due bozzetti baldeani affiora un ritratto di Verità imperniato su due caratteristiche, profilate separatamente in brani diversi ma comunque compresenti nella mente dell'autore, ossia i capelli scarmigliati e il petto nudo: si noti al riguardo che l'accostamento *aperta sinum* nella chiusa di v. 20 è una *variatio* formale della clausola properziana, poi imitata da altri elegiaci, *aperta sinu*[92]; l'accusativo può avere una duplice funzione sintattica, di compl. di relazione o compl. ogg., a seconda che si faccia derivare il predicato verbale *prodit* da *prodeo* ('avanza')[93] o da *prodo* ('svela'). Se il riferimento alla nu-

[91] Cfr., per es., Verg. *Aen*. 3,65; 11,35; 12,870; Hor. *carm*. 3,4,62.

[92] Cfr. Prop. 4,4,72; Tib. 1,6,18; Ov. *epist*. 15,122; *fast*. 1,408.

[93] In questo caso il dinamismo della personificazione ricorderebbe la «vivacità quasi scenica» che Bonandini 2012, 178 coglie nel frammento varroniano di *Men*. 141.

dità trova appigli già nella tradizione letteraria classica (non solo il caso oraziano, ripreso da Apul. *met.* 10,12 e Aug. *epist.* 242,5, ma anche, in ambito greco, quello dei dialoghi lucianei[94]), a quanto mi risulta, non si rinvengono invece richiami espliciti alle chiome slegate nelle fonti letterarie e iconografiche greco-romane pervenuteci[95].

È quindi lecito supporre che lo spunto descrittivo di Balde possa derivare anche da modelli cronologicamente più tardi. In tal senso è possibile un interessante raffronto, tra gli altri, per es., con la rielaborazione della *Calunnia* di Apelle proposta da Sandro Botticelli[96]: il dipinto, che tenta di ricostruire la perduta tavola del pittore greco, citata da Luciano[97], ritrae una folta galleria di figure allegoriche, tra le quali sulla sinistra Verità, una donna dai lunghi capelli sciolti e a petto nudo[98], alla quale, sulla destra, in perfetta simmetria antitetica, si oppone Calunnia, intenta a farsi acconciare i capelli da Insidia e Frode. Nella fonte pittorica il particolare della capigliatura comunica più complessi significati simbolici (il carattere di genuina autenticità, l'assenza di infingimenti e artificiosi accorgimenti)[99] e, anche sulla scorta della *auctoritas* botticelliana, è destinato a ricomparire abbinato al corpo nudo[100] di *Veritas* in altri documenti iconografici di

[94] In *pisc.* 16 Verità appare come una donna nuda e disadorna che sfugge alla vista (ἡ ἀμυδρὰ δὲ καὶ ἀσαφὴς τὸ χρῶμα ἡ Ἀλήθειά ἐστιν […] τὴν ἀκαλλώπιστον ἐκείνην οὐχ ὁρᾷς, τὴν γυμνήν, τὴν ὑποφεύγουσαν ἀεὶ καὶ διολισθάνουσαν;).

[95] *LIMC*, I.2, 486-487.

[96] Data: 1491-1495; tempera su tavola; 62×91 cm; Galleria degli Uffizi, Firenze.

[97] Luc. *Cal.* 5 ἐπεστρέφετο γοῦν εἰς τοὐπίσω δακρύουσα καὶ μετ᾽αἰδοῦς πάνυ τὴν Ἀλήθειαν προσιοῦσαν ὑπέβλεπεν. οὕτως μὲν Ἀπελλῆς τὸν ἑαυτοῦ κίνδυνον ἐπὶ τῆς γραφῆς ἐμιμήσατο. Circa i dubbi sull'esistenza di questo dipinto cfr. Massing 1990, 17 nn. 11s.; Borg 2004, 30-43.

[98] La protagonista si copre castamente il pube con una ciocca di capelli (il gesto ricorda quello di Venere nel celebre dipinto in cui lo stesso Botticelli celebra la nascita della dea dalla spuma del mare), lasciando scoperto solo il petto, unico elemento anatomico esplicitamente menzionato anche da Balde. Per la descrizione dell'opera botticelliana, l'identificazione delle sue fonti e la caratterizzazione di Verità anche alla luce delle traduzioni umanistiche latine e italiane del passo lucianeo, cfr., tra gli altri, Dressen 2017.

[99] Warner 1985, 316-317.

[100] La nudità di *Veritas* in età moderna si trova anche in associazione al motivo della 'verità disvelata dal tempo', mai esplicitamente presentato in questi termini nelle fonti letterarie antiche: Pindaro (*Ol.* 10, 3-4 ὦ Μοῖσ᾽, ἀλλὰ σὺ καὶ θυγάτηρ / Ἀλάθεια Διός, ὀρθᾷ χερί / ἐρύκετον ψευδέων / ἐνιπὰν ἀλιτόξενον); So-

età moderna e contemporanea[101]. Data dunque la ricorsività di questo tipo iconografico nelle arti pittoriche, plastiche e grafiche di epoca moderna, sembra verosimile che Balde ne abbia tratto, anche involontariamente, una qualche ispirazione. Il ritratto della sua *Veritas* sarebbe confezionato così a partire da un recupero sincretico di elementi eterogenei per altezza cronologica e derivazione di ambiti (letterario e artistico-figurativo). Se però certo è il reimpiego della tessera poetica marzialiana, più ampio e imprecisato appare il ventaglio delle altre eventuali fonti che in varia misura potrebbero aver suggestionato l'immaginario del dotto poeta neolatino.

* * *

L'esempio proposto mostra ancora una volta come la vita di un testo antico, persino quella di un solo verso, o addirittura di un solo sintagma, vada incontro a un destino del tutto autonomo rispetto alle intenzioni dell'*auctor*. I lettori, attraverso il filtro delle proprie competenze e sensibilità, ne ricalibrano senso e funzione in accordo ai diversi orizzonti ideologici e culturali. La *Veritas* di Marziale è convertita al messaggio cristiano di *Anth. Lat.* 768 R.^{2} per poi riacquistare a distanza di secoli, in maggiore sintonia con il contesto originario, una sua forza polemica all'interno di una riflessione politico-letteraria.

Bibliografia

Aigner 1831 = J. Aigner, *Jak. Balde's Oden Und Epoden in Fünf Büchern*, Augsburg 1831.

Bach 1904 = J. Bach, *Jakob Balde.* Interpretatio Somnii de cursu Historiae Bavaricae, mit Einleitung hg. von J. Bach, Straßburg 1904.

Balde 1643 = J. Balde, *Lyricorum libri IV, Epodon liber unus*, Monachii 1643.

focle (TGF^2 196 frg. 280 = TrGF 4, 269 frg. 301 πρός ταῦτα κρύπτε μηδέν, ὡς ὁ πάνθ' ὁρῶν καί πάντ' ἀκούων πάντ' ἀναπτύσσει χρόνος); Menandro (ed. S. Jaekel, Lipsiae 1964, 33, 13 ἄγει δε προς φως την αλήθειαν χρόνος); Gellio (12,11,7 *Alius quidam veterum poetarum, cuius nomen mihi nunc memoriae non est, Veritatem Temporis filiam esse dixit*). Si veda ancora *LIMC*, I.2, 487.

[101] Per un periodo più recente si pensi, per es., al di là dei diversi contesti di produzione e delle specifiche prospettive ideologiche, alle rielaborazioni di Jules Joseph Lefebvre (*La Vérité*, 1870; olio su tela; 265×112 cm; Musée d'Orsay, Parigi) e Gustav Klimt (*Nuda Veritas*, 1899; olio su tela; 252×56,2 cm; Österreichisches Theatermuseum, Vienna).

Barchiesi 2005 = A. Barchiesi, *Ovidio. Metamorfosi. Libri I-II*. A cura di A. B. Traduzione di L. Koch, Milano 2005.

Bartsch 1994 = S. Bartsch, *Actors in the Audience: Theatricality and Doublespeak from Nero to Hadrian*, Cambridge Mass.-London 1994.

Bonandini 2012 = A. Bonandini, Et ecce de inproviso ad nos accedit cana Veritas*: le personificazioni allegoriche nelle Menippee varroniane*, in G. Moretti - A. Bonandini, Persona ficta*: la personificazione allegorica nella cultura antica fra letteratura, retorica e iconografia*, Trento 2012, 171-214.

Borg 2004 = B. Borg, *Bilder zum Hören – Bilder zum Sehen: Lukians Ekphraseis und die Rekonstruktion antiker Kunstwerke*, in W. Brandes - A. Demandt - H. Krasser - P. von Möllendorff - D. Pausch - R. Pfeilschifter - K. Pollmann, *Millennium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, 1, Berlin 2004, 25-57.

Buongiovanni 2012 = C. Buongiovanni, *Gli* epigrammata longa *del decimo libro di Marziale.* Introduzione, testo, traduzione e commento, Pisa 2012.

Buongiovanni 2014 = C. Buongiovanni, *Gli epigrammi 10,6-7 di Marziale e l'attesa per il ritorno dell'imperatore: formule, riusi lessicali e strategie celebrative*, «BollStudLat» 44, 2014, 471-488.

Buongiovanni 2020 = C. Buongiovanni, *L'epigramma 10,10 di Marziale: satira politica, società e interferenze tra generi*, in D. Vallat, *Martial et l'épigramme satirique. Approches stylistiques et thématiques*, Hildesheim 2020, 307-324.

Camerotto-Pontani 2016 = A. Camerotto - F. Pontani, Nuda Veritas. *Da Omero a Orson Welles*, Milano 2016.

Canobbio 2011 = A. Canobbio, *M. Valerii Martialis Epigrammaton liber quintus*. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento a cura di A. C., Napoli 2011.

Citroni 1989 = M. Citroni, *Marziale e la Letteratura per i Saturnali (poetica dell'intrattenimento e cronologia della pubblicazione dei libri)*, «ICS» 14, 1989, 201-226.

Courtney 1980 = E. Courtney, *A Commentary on the Satires of Juvenal*, Berkeley 1980 (rist. 2013).

Damschen-Heil 2004 = G. Damschen - A. Heil, *Marcus Valerius Martialis Epigrammaton liber decimus*. Text, Übersetzung, Interpretationen, Frankfurt am Main 2004.

Dimundo 2000 = R. Dimundo, *L'elegia allo specchio: studi sul I libro degli* Amores *di Ovidio*, Bari 2000.

Dressen 2017 = A. Dressen, *From Dante to Landino: Botticelli's Calumny of Apelles and its sources*, «Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz» 59 (3), 2017, 324-339.

Dunbabin 2011 = K. M. D. Dunbabin, *The Roman Banquet: Images of Conviviality*, Cambridge 2011.

Encuentra Ortega 2015 = A. Encuentra Ortega, *De la vida más feliz a la vida eterna. Marcial 10,47 como modelo de las oraciones de Ausonio y Paulino*, «RELat» 15, 2015, 53-79.

Fabrizi 2017 = V. Fabrizi, *Livy's Antiquities: Rethinking the Distant Past in the* Ab urbe condita, in C. Mussini - S. Rocchi (edd.), Imagines Antiquitatis. *Representations, Concepts, Receptions of the Past in Roman Antiquity and the Early Italian Renaissance*, Berlin 2017.

Fearnley 2003 = H. Fearnley, *Reading the Imperial Revolution: Martial Epigrams* 10, in A. J. Boyle - W. J. Dominik (edd.), *Flavian Rome. Culture, Image, Text*, Leiden 2003, 613-635.

Flammini 2008 = G. Flammini, *La fortuna dell'endecasillabo falecio nella poesia latina: dagli esordi preneoterici alle sezioni liriche dell'*Heptateuchos, «AFLM» 39, 2008, 121-152.

Francis 2006 = Ch. Francis, *Martial. Epigrammata. Book X. A Commentary*, PhD Diss. Dunedin 2006.

Friedlaender 1886 = L. Friedlaender, *M. Valerii Martialis epigrammaton libri*, mit erklärenden Anmerkungen, Leipzig 1886 (rist. Amsterdam 1961).

Fusi 2006 = A. Fusi, *M. Valerii Martialis Epigrammaton liber tertius*. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento, Hildesheim-Zürich-New York 2006.

Grazzini 2016 = S. Grazzini, *Poetica e ideologia nella III satira di Giovenale*, in A. Stramaglia - S. Grazzini - G. Dimatteo (edd.), *Giovenale tra storia, poesia e ideologia*, Berlin-Boston 2016, 149-168.

Helm 1957 = R. Helm, *Martial. Epigramme*, Zürich 1957.

Henriksén 1997 = Ch. Henriksén, *Earinus: An Imperial Eunuch in the Light of the Poems of Martial and Statius*, «Mnemosyne» 50, 1997, 281-294.

Henriksén 1999 = Ch. Henriksén, *A Commentary on Martial, Epigrams Book 9*, vol. 2, Uppsala 1999.

Isetta 2010 = S. Isetta, Tertulliano. *L'eleganza delle donne*. De cultu feminarum, Bologna 2010.

Izaac 1933 = H. J. Izaac, *Martial. Epigrammes (Livres XIII-XIV)*, Paris 1933.

Jenkins 1982 = J. Jenkins, *A Commentary on Selected Epigrams from Martial Book 10*, PhD Diss. Cambridge 1982.

Kagerer 2011 = K. Kagerer, *Jacob Balde und die bayerische Historiographie unter Kurfürst Maximilian I. Ein Kommentar zur Traum-Ode (*Silvae *7,15) und zur* Interpretatio Somnii, München 2011.

Kagerer 2012 = K. Kagerer, *Der Jesuitendichter Jacob Balde zwischen Historiographie und Poesie*, in A. Steiner - Weber et al. (edd.), *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis, Proceedings of the Fourteenth International Congress of Neo-Latin Studies (Uppsala 2009)*, Leiden 2012, 523-533.

Kay 1985 = N. M. Kay, *Martial Book XI: A Commentary*, Oxford 1985.

Ker 1920 = W. C. A. Ker, *Martial. Epigrams*, 2, London 1920.

Keßler 2007 = M. Keßler, *Die* Expeditio Donawerdana *des Jakob Balde und die Ursache des 30-jahrigen Krieges*, «Zeitschrift des historischen Vereins für Schwaben» 101, 2007, 143-150.

Kühlmann-Wiegand 1990 = W. Kühlmann - H. Wiegand, *J. Balde Opera poetica omnia*, Monachii 1729, rist. a cura di W. K., H. W., Frankfurt a. M. 1990.

Lefèvre 2002 = E. Lefèvre (ed.), *Balde und Horaz*, hrsg. von E. L. unter Mitarbeit von K. Haß und R. Hartkamp, Tübingen 2002.

Lefèvre 2017 = E. Lefèvre, *Römische Götter in der Dichtung des Elsässers Jakob Balde – eine literarische Wiederauferstehung*, in N. Belayche - Y. Lehmann (edd.), *Religions de Rome: Dans le sillage des travaux de Robert Schilling*, Turnhout 2017, 219-239.

LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich-München-Düsseldorf 1981-1999.

Loomis 1972 = J.W. Loomis, *Studies in Catullan Verse: An Analysis of Word Types and Patterns in the Polymetra*, Leiden 1972.

Lorenz 2002 = S. Lorenz, *Erotik und Panegyrik: Martials epigrammatische Kaiser*, Tübingen 2002.

Maaz 1992 = W. Maaz, *Lateinische Epigrammatik im hohen Mittelalter: Literarhistorische Untersuchungen zur Martial-Rezeption*, Hildesheim 1992.

Massing 1990 = J. M. Massing, *Du texte à l'image. La Calomnie d'Apelle et son iconographie*, Strasbourg 1990.

May 1629 = T. May, *Selected epigrams of Martial. Englished by Thomas May*, London 1629.

ML = *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*. Herausgegeben von W. H. Roscher, Leipzig 1884-1937.

Müller 1884[2] = B. Müller, *Jacobi Balde Soc. Jes. Carmina lyrica*. Recognovit annotationibusque illustravit B. M., Ratisbonae 1884[2].

Nauta 2002 = R. Nauta, *Poetry for Patrons. Literary Communication in the Age of Domitian*, Leiden 2002.

Nazzaro 1995 = A. V. Nazzaro, *L'ode all'anfora di Orazio e la parodia di Jacob Balde*, in S. Cerasuolo (ed.), Mathesis *e* Philia, Studi in onore di M. Gigante, Napoli 1995, 425-448.

Nisbet-Hubbard 1970 = R. G. M. Nisbet - M. Hubbard, *A Commentary on Horace: Odes: Book I*, Oxford 1970.

Norcio 1980 = G. Norcio, *Epigrammi di Marco Valerio Marziale*, Torino 1980.

Norden 1892 = E. Norden, *In Varronis saturas Menippeas observationes selectae*, in Id., *Kleine Schriften zum klassischen Altertum*, Berlin 1966, 1-114 (= «Jahrbücher für klassische Philologie», 18 [1892], 265-352).

Notter 2005 = C. Notter, *Echos de Martial dans la satire des médecins de Jacob Balde*, in G. Freyburger, E. Lefèvre (edd.), *Balde und die römische Satire*, Tübingen 2005, 171-188.

Obermayer 1998 = H. P. Obermayer, *Martial und der Diskurs über männliche 'Homosexualität' in der Literatur des frühen Kaiserzeit*, Tübingen 1998.

Orelli 1818[2] = H. C. Orelli, *Jacobi Balde carmina selecta*, Turici 1818[2].

Pandey 2018 = N. Pandey, Caput Mundi: *Female Hair as Symbolic Vehicle of Domination in Ovidian Love Elegy*, «CJ» 113, 2018, 454-488.

Penella 2000 = R .J. Penella, *The Private Orations of Themistius (Transformation of the Classical Heritage)*, Berkeley - Los Angeles - London 2000.

Pietri-Pietri 2000 = Ch. Pietri - L. Pietri, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, 2, Paris 2000.

Pollini 2003 = J. Pollini, *Slave-Boys for Sexual and Religious Service: Images of Pleasure and Devotion*, in A. J. Boyle - W. J. Dominik (edd.), *Flavian Rome. Culture, Image, Text*, Leiden 2003, 149-166.

Post 1967² = E. Post, *Selected epigrams of Martial*, Norman (Oklahoma) 1967².

Quicherat 1840-1841 = J. Quicherat, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 2, Paris 1840-1841.

RE = *Paulys Real Encyclopädie der classischen Altertumswissensschaft: neue Bearbeitung.* Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von G. Wissowa, fortgeführt von W. Kroll - K. Mittelhaus - K. Ziegler - H. Gärtner, Stuttgart 1893-1980.

Richlin 1992 = A. Richlin, *The Garden of Priapus. Sexuality and Aggression in Roman Humor*, Oxford 1992.

Riese 1894 = A. Riese, *Anthologia Latina Sive Poesis Latinae* Supplementum, Ediderunt F. Buecheler et A. *Riese,* Pars prior: Carmina in codicibus scripta, Recensuit A. R.. Fasciculus I: Libri Salmasiani aliorumque Carmina, editio altera denuo recognita, Lipsiae 1894.

Rimell 2008 = V. Rimell, *Martial's Rome. Empire and the Ideology of Epigram*, Cambridge 2008.

Rimell 2018 = V. Rimell, *I Will Survive (You). Martial and Tacitus on Regime Change*, in A. König et al. (edd.), *Roman Literature under Nerva, Trajan and Hadrian. Literary Interactions*, Cambridge 2018, 63-85.

Rivoltella 2016 = M. Rivoltella, *La* caesaries *di Enea e l'eloquenza dei capelli*, in A. Setaioli (ed.), Apis Matina. *Studi in onore di Carlo Santini*, Trieste 2016, 589-601.

Roberts 1985 = M. Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool 1985.

Rosati 2006 = G. Rosati, *Luxury and Love: The Encomium as Aestheticisation of Power in Flavian Poetry*, in R. R. Nauta *et al.* (edd.), *Flavian Poetry*, Leiden 2006, 41-58.

Santorelli 2011 = B. Santorelli, *Giovenale. Satire*, Milano 2011.

Sauer 2005 = C. F. Sauer, Etiam Satyras somnio! *Zu Jakob Baldes* Poema Somnium inscriptum *(1642) und der* Interpretatio eiusdem Somnii *(1649)*, in G. Freyburger - E. Lefèvre (edd.), *Balde und die römische Satire*, Tübingen 2005, 107-146.

Sauter 1934 = F. Sauter, *Der römische Kaiserkult bei Martial und Statius*, Stuttgart - Berlin 1934.

Scàndola 2008³ = M. Scàndola, *Marco Valerio Marziale. Epigrammi*. Saggio introduttivo e introduzione di M. Citroni, traduzione di M. Scàndola, note di E. Merli, Milano 2008³.

Schneidewin 1841 = F. W. Schneidewin, *Incerti auctoris de figuris vel schematibus versus heroici: editionem in Germania principem*, Gottingae 1841.

Shackleton Bailey 1990 = D. R. M. Shackleton Bailey, *M. Valerii Martialis epigrammata*, Stutgardiae 1990.
Shackleton Bailey 1993 = D. R. M. Shackleton Bailey, *Martial. Epigrams*, London 1993.
Spisak 1999 = A. L. Spisak, *Martial on Domitian: A Socio-Anthropological Perspective*, «CB» 75, 1999, 69-83.
Stieve 1875-1876 = F. Stieve, *Die* Expeditiones Donawerdanae *der Dichter Jakob Balde und Jakob Biderman*, «Oberbayerisches Archiv» 35, 1875-1876, 58-76.
Stroh 2004 = W. Stroh, *Baldeana: Untersuchungen zum Lebenswerk von Bayerns größtem Dichter*, München 2004.
Stroh 2019 = W. Stroh, *Balde, Jakob*, in S. Arend (a cura di), *Frühe Neuzeit in Deutschland 1620-1720: Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon (VL 17)*, 1, Berlin-Boston 2019, 412-445.
Sullivan - Boyle 1996 = J. P. Sullivan - A. J. Boyle, *Martial in English*, London 1996.
Sullivan 1991 = J. P. Sullivan, *Martial: The Unexpected Classic. A Literary and Historical Study*, Cambridge 1991.
Tarrant 2012 = R. Tarrant, *Virgil. Aeneid Book XII*, Cambridge 2012.
Vallejo Moreu 2008 = I. Vallejo Moreu, *Terminología libraria y crítico-literaria en Marcial*, Zaragoza 2008.
Vuolanto 2015 = V. Vuolanto, *Children and Asceticism in Late Antiquity. Continuity, Family Dynamics and the Rise of Christianity*, Farnham (Surrey, United Kingdom) 2015.
Warner 1985 = M. Warner, *Monuments and Maidens: The Allegory of the Female Form*, London 1985.
Westermayer 1868 = G. Westermayer, *Jacobus Balde, sein Leben und seine Werke*, München 1868 (rist. 1998).
Wolff 2008 = E. Wolff, *Martial ou l'apogée de l'épigramme*, Rennes 2008.
Wolff 2011 = E. Wolff, *Martial et la pilosité*, in B. Lançon - M.-H. Delavaud-Roux (edd.), *Anthropologie, mythologies et histoire de la chevelure et de la pilosité. Le sens du poil*, Paris, 209-218.
Wolff 2014 = E. Wolff, *Martial dans l'Antiquité tardive (IV*[e]*-VI*[e] *siècles)*, «Il Calamo della memoria» 6, 2014, 81-100.

Abstract: In *Epigrams* 10,72 Martial rejects the flattering language that he has formerly used for Domitian, and welcomes the Truth that, thanks to Trajan, has returned to Rome from her exile in the Underworld. *Veritas* is described as *rustica* and with dry hair (line 11). After having deepened the meaning of this representation, the article dwells on the reception of Martial's line in two Latin poems from late Antiquity to 17[th] century. The first of these texts is *Anth. Lat.* 768 R.[2] (at line 7 the manuscript readings *parens* and *priscis* are defended); the second one is a neo-Latin Ode (*Lyr.* 4,47) by the poet Jacob Balde (1604-1668).

Donato De Gianni
donato.degianni@unict.it

Vittorio Hösle, *Ovids Enzyklopädie der Liebe. Formen des Eros, Reihenfolge der Liebesgeschichten, Geschichtsphilosophie und metapoetische Dichtung in den* Metamorphosen, Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften, hrsg. von J. P. Schwindt, Neue Folge, 2. Reihe, Band 161, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2020, pp. X-288, ISNB 9783825347222.

Professore alla University of Notre Dame (Indiana), Vittorio Hösle (d'ora in poi H.) si occupa di svariati ambiti di ricerca, legati soprattutto alla filosofia e alla storia della filosofia, ma anche alla teoria politica e alla letteratura. Dalle pubblicazioni sulla tragedia greca, sulla storia della filosofia antica, dell'estetica e della poetica, emerge chiaramente lo spiccato interesse di H. per la cultura classica, di cui il volume qui recensito è un'ulteriore espressione. L'opera offre una rilettura delle *Metamorfosi* ovidiane, dei cui numerosissimi episodi l'A. cerca di individuare una struttura sottesa, un principio ordinatore che stia alla base della successione narrativa. Quanto al titolo del volume, *Ovids Enzyklopädie der Liebe*, vorrei segnalare già ora una singolare coincidenza. H. non è il primo ad intitolare in questo modo un proprio lavoro: già nel 2001, all'interno dell'edizione della produzione erotico-elegiaca ovidiana curata da von Marnitz,[1] Stroh anteponeva alla propria prefazione esattamente lo stesso titolo. Nessun riferimento a tale antecedente, però, sembra trovarsi nell'opera qui recensita: questa mancanza potrebbe forse spiegarsi con il fatto che lo studio di H. si concentra quasi esclusivamente sulle *Metamorfosi* e non sulla produzione elegiaca di Ovidio, cui è dedicata appunto l'edizione di von Marnitz. Ciononostante la menzione da parte dell'A. del contributo di Stroh, uno dei massimi esperti dell'elegia latina[2] e, quindi, di una parte consistente dell'opera ovidiana, sarebbe stata utile e opportuna, fosse anche solo per segnalare la comune (seppur generale) conclusione a cui entrambi gli studiosi giungono: le diverse rappresentazioni dell'*eros*, così varie, sfaccettate e complesse, rendono la produzione ovidiana una vera e propria enciclopedia del sentimento amoroso.

La monografia di H. si articola in cinque sezioni, la prima delle quali è dedicata ad alcune considerazioni sulla possibilità di trovare un principio ordinatore all'interno delle *Metamorfosi*. A questo proposito, fondamen-

[1] Marnitz 2001^3. La prefazione di Stroh *Ovids Enzyklopädie der Liebe* è disponibile anche online: http://stroh.userweb.mwn.de/schriften/ovid-kroener.html.

[2] Basti qui citare il suo fondamentale studio Stroh 1971.

tale è lo studio dell'episodio di Aracne (*met*. 6,1-145), in cui vengono rilevati importanti stimoli di riflessione metapoetica. Sulla base di questa analisi, H. sottolinea come il programma estetico delle *Metamorfosi* si nutra di dinamiche e stimoli diversi, al punto da risultare più elaborato e quindi meno facilmente individuabile rispetto a quello di altri poemi epici, come ad esempio l'*Eneide*.

Nella seconda sezione H. espone una rassegna di proposte, avanzate da diversi studiosi, sui possibili principi ordinatori nelle *Metamorfosi*, come il criterio cronologico o geografico, quello basato sulla tipologia di trasformazione, sulla discendenza genealogica dei personaggi, su varie sequenze tematiche, oppure ancora sui generi letterari trattati.

Il terzo capitolo introduce il lettore al tema dell'amore, di cui H. indaga la centralità nelle opere ovidiane. A tale analisi segue l'esposizione della tesi sostenuta dall'A., articolata in due considerazioni fondamentali. In primo luogo, viene proposta l'interpretazione delle *Metamorfosi* come un'opera di natura enciclopedica connotata da finalità didascaliche. Oggetto di tale insegnamento è l'amore, sentimento di cui viene offerta una moltitudine di manifestazioni e declinazioni. L'intento didattico non assume una forma tecnico-scientifica né vuole raggiungere uno scopo pratico (come invece nell'*Ars amatoria*, in cui l'obiettivo è quello di insegnare le tecniche di seduzione più efficaci), bensì si colloca in una dimensione mitologica, in cui l'ininterrotta e ricca successione di racconti e situazioni è la vera protagonista (pp. 45-46). In secondo luogo, H. sostiene che la fenomenologia amorosa sia anche un criterio fondamentale per l'assemblaggio dei molteplici episodi che compongono le *Metamorfosi*. Così come sono collocate, le vicende erotiche delineano un percorso che, partendo da quelle più semplici, giunge a forme di amore psicologicamente più complesse (pp. 47-48).

La quarta sezione rappresenta il corpo principale del volume, in cui, dopo un preambolo introduttivo, si susseguono quindici paragrafi dedicati all'analisi di scene erotiche tratte da ciascun libro dell'opera ovidiana. Ogni capitolo è introdotto da un titoletto molto ampio e preciso: se tale forma rende il paratesto meno diretto e conciso, essa ha tuttavia il merito di fornire un breve ma dettagliato sunto del contenuto di ciascun paragrafo, una sorta di *abstract* di ogni porzione della monografia. Nella rilettura delle *Metamorfosi* proposta da H., vengono esaminate le molteplici situazioni amorose che si incontrano nel poema. Ciascuna di esse si differenzia dalle altre nelle dinamiche erotiche e nella connotazione dei sentimenti che vi sono descritti: esistono episodi di amore felice e altri, invece, con epilogo tragico, vengono presentate passioni etero- e omosessuali,

storie di narcisismo, sadismo, incesto, feticismo e sodomia. Figure divine come Apollo, Giove, Venere e Vertumno, ma anche personaggi umani quali Tereo, Pasifae, Pigmalione e Mirra si fanno portavoce di altrettante tipologie di passione amorosa, ogni volta collocata in un intreccio erotico di cui l'A. puntualmente individua gli elementi di novità rispetto agli episodi precedenti. All'interno di altri passaggi del poema, invece, H. rileva spunti di riflessione metapoetica (così, ad esempio, nelle storie di Arianna e della Sibilla) nonché suggestioni per alcuni affondi di tipo storico-filosofico (come nella vicenda di Narciso e nel lungo discorso finale di Pitagora).

L'impostazione di questa ampia sezione della monografia merita alcune considerazioni. Innanzitutto mi pare almeno in parte condivisibile la decisione di H. di analizzare le *Metamorfosi* seguendone in maniera ordinata la successione di libri. Questa scelta, infatti, assolve ad una funzione argomentativa a supporto della tesi dell'A., in quanto rende più agevole l'individuazione di quel percorso amoroso su cui, secondo lo studioso, si basa la struttura dell'opera ovidiana. Tale sequenzialità, tuttavia, espone al rischio di rendere ciascun episodio un blocco isolato rispetto agli altri ad esso affini: a questo problema H. cerca di ovviare tramite una serie di collegamenti e confronti tra le singole storie, creando così una rete di rimandi da un passo all'altro delle *Metamorfosi* e, dunque, della propria opera. In secondo luogo, questa sezione della monografia ha una natura prevalentemente espositiva ed è spesso basata su un approccio di tipo parafrastico al testo ovidiano. Sebbene tale impostazione abbia il merito di rendere l'opera più facilmente accessibile a chi non sia un frequentatore abituale degli studi classici, essa può risultare meno efficace agli occhi di chi delle *Metamorfosi* abbia una conoscenza più approfondita. Una soluzione alternativa, allora, poteva essere, ad esempio, quella di snellire tale sezione, riducendone le parti più meramente parafrastiche, e aggiungere di seguito un capitolo di carattere teorico in cui proporre una catalogazione delle tipologie di amore individuate nella precedente analisi. All'interno di questo prospetto riassuntivo, poi, poteva trovare spazio una ricollocazione degli episodi delle *Metamorfosi* basata non più sull'ordine della narrazione, bensì su un criterio dal taglio più argomentativo, fondato, ad esempio, sui punti di contatto e di contrasto tra le diverse storie.

Quanto all'analisi dei singoli episodi, vorrei concentrarmi su due passaggi che stimolano qualche considerazione aggiuntiva rispetto a quanto H. afferma. All'interno della rilettura del libro IV, l'A. si sofferma sulla storia che coinvolge il Sole, l'amata Leucotoe e la gelosa Clizia (4,167-270). Quest'ultima, in particolare, viene presentata come la prima donna

mortale infelicemente innamorata, che continua a manifestare il proprio sentimento anche dopo la morte. Su tale punto è necessaria una precisazione: Clizia non è una mortale qualunque (come sembra di capire a p. 106: «Sterbliche»), bensì una ninfa Oceanina[3], il che avvicina ulteriormente la sua condizione a quella dell'Oreade Eco (personaggio con cui già l'A. individua qualche analogia). Se la natura divina non oppone bensì accomuna le due figure femminili, la differenza tra loro va allora individuata altrove, forse nel fatto che Eco, dopo il suo deperimento per amore, manifesta la propria presenza con un generico effetto sonoro, sensibile a qualsiasi stimolo acustico, mentre Clizia, trasformata in girasole, continua dimostrare il proprio sentimento per il Sole in maniera esclusiva, cioè seguendo unicamente e costantemente il percorso celeste compiuto dall'amato dio.

Il secondo passo su cui vorrei concentrarmi si trova all'interno dell'analisi del ratto di Proserpina (5,341-550) e, in particolare, del v. 395 (*paene simul visa est dilectaque raptaque Diti*) che, secondo H., ricorderebbe il detto cesariano *veni vidi vici*[4] (p. 118). Sebbene l'A. sia piuttosto vago sulla definizione di tale rapporto, il confronto preciso e puntuale che dei due passi viene proposto lascia pensare che lo studioso abbia voluto suggerire l'esistenza di una correlazione più o meno stretta tra di loro: come aspetti comuni egli segnala il *tricolon* e l'omeoteleuto, mentre indica quali punti di divergenza l'allitterazione, l'isosillabismo e l'asindeto, assenti nel verso delle *Metamorfosi* ma presenti nel *veni vidi vici* cesariano. Ne conclude H. che il verso ovidiano sia una «ironische erotische Deflationierung einer militärischen Leistung» (p. 118). Ora, tale collegamento proposto dall'A. appare sicuramente accattivante e, in certa misura, originale[5]; un confronto stilistico-formale così dettagliato e puntuale tra i

[3] Cfr. Ov. *met.* 4,260 ma anche Hes. *Th.* 352.

[4] Una breve nota cronologica (assente in H.) potrebbe essere necessaria. Nonostante l'espressione sia riportata da fonti successive ad Ovidio (cfr., ad es., Svet. *Iul.* 37,2 segnalato dallo stesso A., e Plut. *Caes.* 50,3: ἦλθον, εἶδον, ἐνίκησα; per altre fonti si veda la nota a Svet. *ibid.* in Scantamburlo 2011), tale motto proverbiale era conosciuto a Roma già dai tempi di Cesare stesso (46-45 a. C.), se è vero che il generale romano lo usò come iscrizione durante il suo trionfo al termine della vittoriosa campagna pontica (così afferma Svetonio nel passo appena citato). Almeno sul piano cronologico, appare dunque potenzialmente legittimo il confronto che H. propone tra il verso di Ovidio e l'espressione attribuita a Cesare.

[5] Tra il materiale visionato (commenti a *met.* 5,395 e al simile *fast.* 3,21; contributi sul racconto ovidiano del ratto di Proserpina; commenti a Svet. *Iul.* 37,2 e

due passi, tuttavia, lascia intendere l'esistenza di un rimando preciso (se non quasi intertestuale[6]) tra il testo di Ovidio e l'espressione di Cesare. È proprio tale aspetto a dover essere forse rimodulato. Se esiste infatti una qualche forma di richiamo tra i due passi, credo che essa possa tutt'al più essere assimilata ad un'affine modalità di presentazione delle azioni in corso: comune è l'idea di rapidità suggerita dalla serrata successione di verbi,[7] nonché la connotazione militare che, evidente per il contesto dell'espressione cesariana, viene in Ovidio suggerita tramite il verbo *capio*; a ciò si aggiungono le due simmetrie stilistiche segnalate poco sopra (peraltro non così significative[8]), indicate da H. stesso. Tali somiglianze, in ogni caso, sono rese ancora più velate sia dal cambio della persona (prima singolare in *veni vidi vici*, terza singolare in *visa est dilectaque raptaque*) sia dalla mancata corrispondenza semantica tra i verbi utilizzati: se Cesare pone l'accento (nell'ordine) sull'atto del venire, del vedere e

---

a Plut. *Caes.* 50,3), il riferimento al motto cesariano viene menzionato in collegamento a *met.* 5,395 solo nell'edizione di Rosati 2009, che peraltro H. non cita né in questo specifico passaggio né in bibliografia finale (una mancanza significativa, visto che l'edizione delle *Metamorfosi* della Fondazione Lorenzo Valla rappresenta uno dei commenti più recenti, completi e approfonditi all'opera nella sua interezza). Risulta perciò difficile stabilire se l'accostamento tra *met.* 5,395 e la citazione cesariana sia una proposta a cui H. giunge autonomamente o, piuttosto, il semplice sviluppo di uno spunto attinto dal commento di Rosati.

[6] Alcune affermazioni di H. sembrano del resto alludere ad un intervento intenzionale di Ovidio sul modello cesariano: il poeta, infatti, proporrebbe una rielaborazione in chiave erotica di un'azione militare (p. 118: «Deflationierung einer militärischen Leistung») e, soprattutto, apporterebbe un cambiamento (quindi, appunto, una rielaborazione di un modello antecedente) alla diatesi verbale (*ibid.*: «Dabei ist das Genus verbi zu Recht verändert»), che passa da attiva a passiva, adottando in questo modo il punto di vista di Proserpina, vittima della violenza.

[7] Questo senso di velocità viene colto già in Svet. *Iul.* 37,2 (*Pontico triumpho inter pompae fercula trium verborum praetulit titulum* VENI · VIDI · VICI *non acta belli significantem sicut ceteris, sed celeriter confecti notam*) e in Ovidio stesso (*met.* 5,396: *usque adeo est properatus amor*).

[8] Il *tricolon* rappresenta infatti una somiglianza tra i due passi non tanto per se stesso (in Gilmer 1925, si trova, ad esempio, un ampio elenco di passaggi plautini e terenziani caratterizzati da una rapida successione di membri a cui il motto cesariano potrebbe essere ispirato: svariati sono dunque i modelli per le espressioni trimembri a cui Ovidio poteva a sua volta attingere) ma, piuttosto, per l'idea di rapidità che esso contribuisce a creare in entrambi i testi; allo stesso modo, l'omeoteleuto, così evidente in Cesare, è reso meno lampante nel testo ovidiano dal ripetuto *-que* enclitico.

del vincere, Ovidio anticipa in prima posizione il momento della vista (*visa est*), sostituisce quello dell'arrivo con l'innamoramento (*dilectaque*) e riporta infine la vittoria ottenuta (*raptaque*). Alle luce di queste considerazioni, dunque, H. ha ragione quando vede nel verso di Ovidio un tentativo di reinterpretare in chiave erotica e ironica un'azione militare; altrettanto accettabile è il paragone che l'A. propone, nello specifico, con il conciso *veni vidi vici* cesariano; procedere, tuttavia, ad un confronto così serrato e puntuale tra i due testi senza dichiarare esplicitamente la natura del rapporto che tra di essi si vuole individuare, potrebbe indurre a ipotizzare un legame intertestuale che (se esistente) non è dato vedere con chiarezza né con certezza assoluta[9].

Nel capitolo conclusivo, al termine di questa rilettura delle *Metamorfosi*, l'A. mette in luce i risultati della sua ricerca, che avvalorano la tesi espressa inizialmente: lungi dall'essere sostenuta da una mera casualità o da un criterio puramente cronologico, la complessa materia del poema di Ovidio si snoda secondo strutture fondamentali sviluppate attorno a differenti assi concettuali e disegna, nel contempo, un articolato percorso storico-filosofico del sentimento amoroso. Parallelamente, il poeta propone, lungo tutta l'opera, una serie di riflessioni metaletterarie, riguardanti, ad esempio, il rapporto della poesia con le arti figurative o l'essenza stessa dell'arte, che si nutre non solo del fenomeno della metamorfosi ma anche del processo inverso di trasformazione.

L'opera è conclusa da tre sezioni. Un breve prospetto scioglie le abbreviazioni (diverse da quelle canoniche del *ThlL*) delle opere di Ovidio e Virgilio, le uniche indicate da una sigla, mentre tutte le altre sono citate con il titolo esteso, in latino o in greco. Seguono la bibliografia e un indice dei nomi: su queste sezioni vorrei soffermarmi più attentamente.

La bibliografia si articola in due parti, di cui la prima è dedicata alla letteratura primaria greca e latina (in cui l'A. segnala le edizioni critiche utilizzate per ciascuna opera), mentre la seconda riporta gli studi appartenenti alla letteratura secondaria. Con l'eccezione della monografia indicata con «William (1980)», collocata erroneamente sotto la lettera 's' (p. 273), i riferimenti bibliografici sono elencati in ordine alfabetico secondo

[9] Si noti, appunto, che anche Rosati (nel commento citato in n. 5) si limita ad accostare solo in maniera generica (in virtù della comune idea di velocità) il motto di Cesare al verso ovidiano, senza supporre alcun rapporto più stretto tra i due testi: «*paene simul*: una sorta di *veni vidi vici* erotico di Dite, come commenta la glossa del narratore al verso successivo» (ossia 5,396, sul quale cfr. n. 7).

il cognome dell'autore, il quale, però, non compare immediatamente all'inizio di ogni riga, bensì in seconda o terza posizione, essendo preceduto dal nome dello stesso studioso. Questa disposizione rende l'elenco alfabetico meno chiaro e l'individuazione delle opere meno immediata: meglio sarebbe stato, forse, adottare la successione 'cognome-nome' in luogo di quella 'nome-cognome'. Da un punto di vista meramente formale, poi, un elemento di disomogeneità è dato dal modo di indicare l'eventuale secondo nome degli autori citati, talvolta riportato per esteso, talaltra abbreviato alla lettera iniziale. Segnalo, poi, la dimenticanza, in bibliografia, della più volte citata monografia di Fränkel dedicata ad Ovidio[10]. Fatte salve, infine, le avvertenze bibliografiche esposte nei capitoli iniziali dall'A., che dichiara di aver volutamente ridotto la corposità della letteratura secondaria citata (p. 50), vorrei indicare almeno alcuni altri studi[11] di carattere generale direttamente afferenti ai principali filoni tematici del volume (tralascio, invece, quei contributi che restringono il campo di ricerca a singoli episodi ovidiani, per quanto anch'essi utili alle finalità dell'indagine di H.). Di alcune tipologie di amore nelle *Metamorfosi*, ad esempio, trattano i brevi articoli di Garson 1976 e Anderson 1995, nonché i volumi di Rimell 2006 e soprattutto di Blanco Mayor 2017, in cui alle definizioni di «asymmetrical» e «mutual love», simili a quelle utilizzate da H., vengono aggiunti spunti di riflessione metapoetica; specificamente dedicati agli amori delle divinità sono gli approfondimenti di Krüger 2006 e Rosati 2012. Sul rapporto tra Ovidio e il pensiero platonico si vedano invece Kenaan 2008 e Park 2009, incentrati soprattutto sull'*Ars amatoria* e sui *Remedia amoris*, ma anche Paprotny 2006 e Schneeweiss 2011. Quanto alle riflessioni metaletterarie, poi, cito l'articolo di Acél 2018, che si concentra sul significato metapoetico della figura di Proteo, a cui H. non dedica molto spazio. Per ulteriori considerazioni sulla struttura delle *Metamorfosi*, segnalo sia l'ampio articolo di Crabbe 1981 sia la monografia di Solodow 1988.

L'indice delle persone («Personenregister»), infine, riporta non solo i nomi moderni ma anche quelli antichi, sia mitologici sia storici, caratteristica estremamente funzionale per orientarsi tra i moltissimi personaggi del mito di cui sono popolate le *Metamorfosi*. Dato che la struttura della monografia segue quella della divisione in libri dell'opera ovidiana, risulta abbastanza agevole individuare nel volume eventuali passi citati del poe-

---

[10] Fränkel 1945.

[11] Oltre alle integrazioni bibliografiche già fornite nelle nn. precedenti.

ma; un *index locorum*, tuttavia, sarebbe stato uno strumento utile per la ricerca di luoghi tratti da altre opere dello stesso Ovidio o di altri autori.

A livello di cura editoriale, il volume risulta ben impostato e attentamente revisionato. Segnalo solo alcune lievi imprecisioni, per lo più di poco conto: p. 13, rr. 20 e 25: il verbo «unterteilt» viene erroneamente ripetuto due volte, prima e dopo la parentesi; p. 29, r. 13: l'errato *Elegi* sta al posto di *Elegiae*; p. 38, r. 12: manca l'indicazione '*AA*.' (cioè *Ars amatoria*) al riferimento '1,463'; p. 48, r. 4: l'errato «geschidert» sta al posto di «geschildert»; p. 52, r. 15: l'errato «Herakliteeer» sta al posto di «Herakliteer»; p. 57, r. 31: il verso preciso è '11.740', non '11.741'; p. 127, r. 12: manca l'indicazione 'ff.' al riferimento '6.388'; p. 166, r. 35: l'errato «Erinerung» sta al posto di «Erinnerung»; p. 213, r. 21: il riferimento della citazione *quisquis is est* non è '461' bensì '468'; p. 219, r. 12: il riferimento corretto non è '658 f.' bensì '758 f.'; p. 241, r. 17: l'edizione critica dei *Fasti* adottata da H. riporta la variante *datae*, non *latae* (che non compare nemmeno in apparato); p. 262, r. 13: l'errato «Carolius» sta al posto di «Carolus».

Nel complesso, il volume di H. si presenta come un'opera dal carattere essenzialmente espositivo e di ampio respiro: l'intero libro si sviluppa come un'analisi generale di tutto il poema ovidiano, uno studio che raramente si focalizzata per lungo tempo sui singoli versi e sui problemi testuali o esegetici che li riguardano. Di ogni episodio, piuttosto, vengono evidenziate le strutture fondamentali, i rimandi intra- e intertestuali, i filoni tematici, gli spunti di analisi metapoetica, le dinamiche di ragionamento filosofico, nonché i richiami formali e stilistici. Nell'ambito di questo approccio di tipo espositivo e descrittivo, l'A. individua elementi e aspetti che offrano supporto alla propria tesi finale. Le considerazioni che ne derivano sono in genere ben strutturate e ragionate, e dunque in grado di offrire interessanti spunti di riflessione sulle *Metamorfosi* di Ovidio e non solo.

Bibliografia

Acél 2018 = Z. Acél, *La figura di Proteo, il testo proteiforme e la struttura delle* Metamorfosi *(Ov.* Met. *8.730-737)*, «Prometheus» N. S. 7, 2018, 176-196.

Anderson 1995 = W. S. Anderson, *Aspects of Love in Ovid's* Metamorphoses, «CJ» 90, 1995, 265-269.

Blanco Mayor 2017 = J. M. Blanco Mayor, *Power Play in Latin Love Elegy and its Multiple Forms of Continuity in Ovid's* Metamorphoses, Berlin - Boston 2017.

Crabbe 1981 = A. Crabbe, *Structure and Content in Ovid's* Metamorphoses, *ANRW* II 31,4, 1981, 2274-2327.

Fränkel 1945 = H. E. Fränkel, *Ovid. A Poet Between Two Worlds*, Berkeley 1945.

Garson 1976 = R. W. Garson, *The Faces of Love in Ovid's* Metamorphoses, «Prudentia» 8, 1976, 9-18.
Gilmer 1925 = H. W. Gilmer, *Caesar's thrasonical boast*, «PhQ» 4, 1925, 157.
Kenaan 2008 = V. L. Kenaan, *Platonic Strategies in Ovid's Tales of Love*, in G. Liveley – P. Salzman-Mitchell (eds.), *Latin Elegy and Narratology. Fragments of Story*, Columbus 2008, 142-162.
Krüger 2006 = T. Krüger, *Die Liebesverhältnisse der olympischen Götter mit sterblichen Frauen. Strukturanalyse und Interpretation*, Münster 2006.
Marnitz 2001[3] = Ovid, *Die erotischen Dichtungen. Deutsche Gesamtausgabe*, übertr. von V. v. Marnitz, mit einer Einführung von W. Stroh, Stuttgart 2001[3].
Paprotny 2006 = T. Paprotny, *Die philosophischen Verführer. Nachdenken über die Liebe*, Darmstadt 2006.
Park 2009 = A. Park, *Two Types of Ovidian Personification*, «CJ» 104, 2009, 225-240.
Rimell 2006 = V. Rimell, *Ovid's Lovers. Desire, Difference and the Poetic Imagination*, Cambridge - New York 2006.
Rosati 2009 = Ovidio, *Metamorfosi*, 3 (Libri V-VI), a cura di G. Rosati, testo critico basato sull'edizione oxoniense di R. Tarrant, traduzione di G. Chiarini, Milano 2009.
Rosati 2012 = G. Rosati, *Gli amori degli dei nelle* Metamorfosi, in M. C. Álvarez – R. M. Iglesias (edd.), *Y el mito se hizo poesía*, Madrid 2012, 197-209.
Scantamburlo 2011 = Svetonio, *Vita di Cesare*, introduzione, traduzione e commento di C. Scantamburlo, Pisa 2011.
Schneeweiss 2011 = B. Schneeweiss, *Ovids* Metamorphosen *und Platons* Timaios, «WHB» 53, 2011, 16-32.
Solodow 1988 = J. B. Solodow, *The World of Ovid's* Metamorphoses, Chapel Hill 1988.
Stroh 1971 = W. Stroh, *Die römische Liebeselegie als werbende Dichtung*, Amsterdam 1971.

Elia Angelo Corsini
corsini.elia@gmail.com

Acri Sanctorum Investigatori, Miscellanea di studi in memoria di Gennaro Luongo, a cura di Luca Arcari (Forma aperta. Ricerche di storia cultura e religioni 1), Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2019, pp. 940, ISBN cartaceo 9788891318855, ISBN digitale 9788891318879.

La miscellanea raccoglie i sessantuno articoli che amici e colleghi hanno dedicato alla memoria di Gennaro Luongo (1943-2017), già Professore di Letteratura Cristiana Antica presso l'Università di Napoli "Federico II" e specialista di Agiografia[1].

Dopo la *Nota del curatore* (pp. 11-13), apre la raccolta un contributo di Sofia Boesch Gajano su *Il culto dei santi: antiche e nuove consonanze disciplinari* (pp. 15-26), che, con riferimento all'ultimo quarantennio, rievoca lo sviluppo dei rapporti interdisciplinari dell'agiografia con la ricerca letteraria, storica e antropologica, nonché con gli studi della liturgia, del diritto, della storia dell'arte e dell'iconografia, della geografia.

Antonio V. Nazzaro (1939-2020) è autore di un *Ricordo di Gennaro Luongo* (pp. 27-34), accompagnato dall'elenco, quanto più possibile esauriente, delle pubblicazioni dello studioso, e inoltre dall'enumerazione dei lavori non pubblicati o in corso di stampa. Carattere personale ha lo scritto di Valerio Petrarca, *In memoria di Gennaro Luongo* (pp. 35-37).

Il volume è diviso in due parti, costituite rispettivamente da studi rivolti all'epoca *Tra antichità e Medioevo* e agli *Sviluppi successivi*.

La *Parte I* è aperta da Marisa Tortorelli Ghidini, *Notte, non luce in Heraclit. B 16 DK* (pp. 41-47), la quale sostiene che nel citato frammento eracliteo con l'espressione τὸ μὴ δῦνον non si voglia indicare la luce, come suggerisce Clem. *paed.* 2,99,5, bensì la notte, come mostrano alcune consonanze con il Papiro di Derveni. Nella seconda metà del XX secolo nuovi ritrovamenti hanno rafforzato l'idea di un'influenza orfica nel pensiero di Eraclito.

Carmine Pisano, *"Santo" e "santità" nella Grecia antica* (pp. 49-57), prende in esame i tre aggettivi ὅσιος, ἁγνός e ἅγιος, nonché i gruppi di termini intorno a questi gravitanti, con l'intento di definire i contenuti culturali che ad essi erano associati nella cultura greca, prima che l'aggettivo ἅγιος fosse risemantizzato in ambito giudaico e cristiano.

[1] Si veda anche A. V. Nazzaro, *Ricordo di Gennaro Luongo (19.12.1943-21.09.2017)*, «Commentaria Classica» 4, 2017, 151-154 e Id., *Gennaro Luongo*, Società nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli (Profili e ricordi 43), Napoli 2019.

«Commentaria Classica» 7, 2020, 337-346. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543100

Luca Arcari, *Elementi giudaici (e/o proto-cristiani) in* P. Bon. *IV? Alcune osservazioni* (pp. 59-69), si occupa di una descrizione dell'aldilà in lingua greca, discutendo della presenza di elementi giudaico-ellenistici o protocristiani. Si argomenta inoltre a favore della tesi per cui *P. Bon.* IV testimonierebbe la rifunzionalizzazione di istruzioni e pratiche iniziatiche per la discesa nell'oltretomba.

Giuseppina Matino, con le sue *Annotazioni sulla lingua dei documenti greci di Babatha* (pp. 71-86), fa notare alcune particolarità fonetiche, morfologiche, sintattiche e lessicali, nonché latinismi e semitismi presenti in una raccolta di papiri documentari, datati dal 93/94 al 132 d.C., facenti parte dell'archivio di Babatha, una piccola possidente giudea residente in un villaggio nabateo sul versante meridionale del Mar Morto.

Crescenzo Formicola, *«Tot bella per orbem, / tam multae scelerum facies»: la drammatica attualità dell'epilogo della prima* Georgica *di Virgilio* (pp. 87-98), volge la sua attenzione a *georg.* 1,489-514, considerato quale fonte di riprese intertestuali per la successiva poesia latina, nonché di spunti per la riflessione sulla realtà a noi contemporanea.

Ferruccio Conti Bizzarro dedica il suo contributo ad *Alcuni termini rari nell'*Onomasticon *di Polluce* (pp. 99-107), conservati con qualche incertezza nella tradizione manoscritta proprio a causa della loro non frequente attestazione. Si tratta di termini appartenenti al lessico delle vittime sacrificali (ἔμπηρα, ἀφελῆ), delle parti della nave (ἄγκλιμα, σανίδιον, ἐνθέμιον), dell'attività del fornaio (σπάλαθρον, σκάλευθρον), dell'espressione verbale (ἀδιέργαστα).

Maria Grazia Bianco, *Il "sacro", a partire dai primi secoli cristiani* (pp. 109-121), propone una ricca rassegna meditata di passi, tratti prevalentemente dalle Sacre Scritture e dalla letteratura cristiana antica, su Dio che è presente nell'interiorità dell'uomo e si lascia trovare nella vita quotidiana.

André Vauchez, *Gerusalemme fra città santuario e città escatologica nella Cristianità dei secoli IV-XVI* (pp. 123-130), compie una rapida carrellata storica sul ruolo centrale di Gerusalemme e della Terra Santa nelle culture cristiana ed ebraica, dalle origini alla fine del Medio Evo.

Maria Pia Ciccarese, *La canna e la penna. I due sensi del* κάλαμος *biblico* (pp. 131-147), presenta con ricchezza di riferimenti i diversi significati metaforici attribuiti al κάλαμος nella tradizione patristica, la quale interpretò questo termine, presente in numerosi passi biblici, con accezione sia negativa sia positiva, grazie alla polisemia del termine greco, al quale corrispondono i due sostantivi latini *harundo* e *calamus*, rispettivamente 'canna' e 'penna'.

Fabrizio Pagano offre un contributo dal titolo Loca illustrare*: trasformazioni e sopravvivenze semantiche in testi pagani e cristiani* (pp. 149-160), nel quale approfondisce il significato del verbo *illustrare*, qualora impiegato con nomi di luogo per complemento oggetto, mostrandone l'evoluzione semantica in testi profani e patristici, e in particolare nell'anonimo trattato *De rebus bellicis*.

Maria Rosaria Petringa si occupa di *Uno pseudogrecismo fortunato: a proposito della forma* haemorrhoissa *nei testi patristici* (pp. 161-168), mostrando con rigore critico che tale termine non è mai stato utilizzato in questa forma dagli autori antichi; compare invece in età bassomedievale per verisimile analogia con altri sostantivi femminili in *-issa*, la cui coniazione a sua volta è da ricondurre al suffisso greco -ισσα.

Renzo Infante, *Gesù di Nazareth, ortodossia ed eterodossia di un giudeo marginale* (pp. 169-180), dimostra che, riguardo al precetto sabbatico, le argomentazioni di Gesù rimasero all'interno della logica rabbinica e dell'osservanza della Torah.

Gilberto Marconi, *Il rovello e la fiducia. I processi decisionali di Giuseppe nel* Protovangelo di Giacomo (pp. 181-192), prende in esame *Protev.* 9,2-3; 13,1-14,1; 17,1, mostrando che in tre occasioni, ovvero dinanzi alla richiesta di prendere la Vergine Maria sotto la propria custodia, in occasione della scoperta della sua gravidanza e circa la qualifica con cui registrarla in occasione del censimento, Giuseppe risolve il proprio rovello interiore lasciando la decisione alla volontà divina.

Clementina Mazzucco presenta alcune osservazioni sulla presenza di *Riferimenti paolini nella* Passio Perpetuae et Felicitatis (pp. 193-206): in primo luogo prende in considerazione i dati sull'argomento presenti nelle principali edizioni moderne e in alcuni studi, quindi, con ricchezza di riferimenti, analizza direttamente il testo, tenendo distinte le diverse parti della *Passio*, opera di autori diversi, ovvero Perpetua, il catechista Saturo e l'anonimo redattore finale.

Gilda Sansone indaga *Le epistole di Novaziano tra dottrina e codificazione letteraria* (pp. 207-225), prendendo come specifico campo della propria indagine, condotta sul piano sia contenutistico sia formale, Novatian. *Cypr. epist.* 30, 31 e 36, ovvero le lettere scritte da Novaziano, presbitero romano e più tardi antipapa, dalla raffinata formazione filosofica e letteraria, a Cipriano, vescovo di Cartagine, riguardo alla controversia sui *lapsi*.

Lorenzo Perrone, *In cammino con la Parola: esodo d'Israele e progresso dell'anima secondo Origene. Note di lettura su* Hom. in Num. *27* (pp. 227-245), analizza sotto l'aspetto contenutistico tale omelia, giuntaci nella ver-

sione latina di Rufino e dedicata al commento di *Num* 33, che a sua volta contiene l'apparentemente arida elencazione delle tappe dell'esodo di Israele, lette dall'Alessandrino come immagine del progresso "di virtù in virtù" dell'anima che si converte.

Francesca Cocchini, *La giustificazione per fede. Rm 3,21-31 nel* Commento alla lettera ai Romani *di Origene* (pp. 247-259), esamina la trattazione che l'Alessandrino dedica alla pericope paolina suindicata, avente per argomento la giustificazione. Il commento di Origene, che conosciamo soprattutto attraverso la traduzione di Rufino, è influenzato dalla necessità di contrastare le letture ereticali di marcioniti e gnostici, la quale comunque non offusca l'interesse prettamente esegetico.

Elena Zocca, con il suo contributo dal titolo *(Ri-)*Scrivere di Santi*: sulle tracce di Agnese* (pp. 261-284), ripercorre l'evoluzione e le trasformazioni della tradizione agiografica relativa ad Agnese, vergine e martire, fin dalle più antiche testimonianze, toccando le opere di Damaso, Ambrogio, Girolamo e Prudenzio, nonché le *Passiones* del V-VI secolo, fino all'iconografia, agli scritti e alle pratiche medievali e moderni.

Maria Veronese fornisce una puntuale analisi circa le *Amplificazioni retoriche nella traduzione latina della* Passio Pionii (pp. 285-294). La versione, realizzata intorno al V secolo da fonte greca, omette alcune notizie perché poco interessanti o per ragioni apologetiche; viceversa, introduce amplificazioni per rimarcare il valore esemplare del martirio, rendere più drammatici diversi episodi narrati, accentuare l'elemento prodigioso. La studiosa, ancora, rileva reminiscenze poetiche e cura stilistica da parte del traduttore.

Daniele Tripaldi, *Il greco del* Vangelo segreto secondo Giovanni *(NHC II,1 // IV,1): appunti di una nuova traduzione* (pp. 295-316), sostiene che l'opera citata è una versione, in copto, dal greco. Lo studioso segnala due passi in cui sarebbe avvenuta una diffrazione semantica (4,31-32 e 6,22), due che presentano una sintassi anomala per il copto ma normale per il greco (8,1-2 e 7,19-23), nonché una lacuna integrabile con un passo parallelo di Ireneo di Lione (tra 8,1-2 e 8,3-4).

Luigi Longobardo e Roberto Della Rocca, *Il modello agiografico di Ilario di Poitiers: un vescovo per tutte le stagioni* (pp. 317-342), descrivono la figura di Ilario così come è presentata nei suoi propri scritti, nella considerazione che Girolamo e Agostino ebbero per lui quale teologo, esegeta e vescovo, e poi nelle opere di Sulpicio Severo e soprattutto nella *Vita Sancti Hilarii* di Venanzio Fortunato, che persegue un intento più apertamente agiografico.

Giovanni Antonio Nigro si occupa di *Esegesi e fonti dell'*Hom. in Ps. *44 di Basilio di Cesarea* (pp. 343-366): il Padre cappadoce, pur tenendo presente la lezione di Origene, rielabora autonomamente spunti esegetici di varia provenienza, integrandoli con reminiscenze della filosofia greca ed ebraico-ellenistica e riflessioni personali condotte con finalità antiereticali. Non mancano intenti parenetici e laudativi, propri del genere omiletico.

Carla Lo Cicero indaga *La traduzione latina del panegirico di Basilio di Cesarea per la martire Giulitta tramandata nel ms.* Par. Lat. *10593* (pp. 367-385), datato alla fine del VI secolo. La studiosa fornisce un puntuale studio comparativo con l'originale greco, rilevando, in particolare, che il traduttore mostra di non cogliere il significato profondo del panegirico basiliano, né le caratteristiche proprie del genere letterario in questione.

Roberto Palla fornisce una breve ma densa nota *Su un distico inserito tra gli epitaffi per Basilio di Gregorio Nazianzeno* (pp. 387-390), tramandato da un solo testimone, il ms. Wien, Österreichisch Nationalbibliothek, theologicus gr. 128. Con ogni probabilità i due versi sono da attribuire non allo stesso Gregorio, bensì a un maestro di scuola o a un lettore che conosceva bene la produzione poetica del Cappadoce.

Maria Grazia Moroni affronta *La tradizione epigrammatica e i versi* A Giganzio *(Greg. Naz.,* Epigr. *1-2)* (pp. 391-401), esaminando puntualmente le reminiscenze letterarie, in particolare di altri autori epigrammatici, presenti all'interno di questi due componimenti di Gregorio di Nazianzo, collocati in apertura del *corpus* maurino ma assenti nell'ottavo libro della stessa *Anthologia Palatina*.

Sabrina Antonella Robbe analizza *La ricerca del* pathos *nella traduzione evagriana della* Vita di Antonio (pp. 403-414): Evagrio di Antiochia, attraverso l'aggiunta di dettagli narrativi, il ricorso a immagini più vivide e dinamiche, l'ampliamento dei discorsi diretti e l'inserimento di allocuzioni, esclamazioni e riflessioni, conferisce al testo di Atanasio di Alessandria una maggiore drammaticità, la quale favorisce il coinvolgimento emotivo del lettore.

Marialuisa Annecchino, *La volontà umana nel mistero della salvezza nel pelagiano* De induratione cordis Pharaonis (pp. 415-431), presenta il contenuto di questo trattato, datato agli inizi del V secolo. L'autore, certamente di ambiente pelagiano, seguendo il metodo che prevede il ricorso a brani biblici più chiari per spiegare quelli più difficili, affronta alcuni passi scritturistici con l'intento di negare la dottrina della predestinazione e affermare l'assoluta libertà della volontà umana.

Isabella D'Auria, *Motivi polemici antipagani in versi: Commodiano,* Instr. 1,6 *e Prudenzio,* C. Symm. *1,197-244* (pp. 433-450), per mezzo dell'analisi di due brani poetici particolarmente significativi, indaga i caratteri della polemica in versi, delineando l'evoluzione di sue particolari tematiche: tale produzione passa da più semplicistiche polemiche antimitologiche, nella fase pre-costantiniana, ad argomentazioni che presentano una più ampia prospettiva di carattere storico e culturale.

Marcello Marin, Timor mortis*: sviluppi di un* topos *nell'omiletica agostiniana* (pp. 451-459), si occupa con acutezza del tema del timore della morte all'interno dei *Sermones* di Agostino, il quale evidenzia l'inevitabilità della morte, sottolinea che il timore di essa è pungente soprattutto quando si è nella prosperità, presenta la vita eterna come rimedio contro il *timor mortis*, invitando invece a temere la dannazione, e pone i martiri come modello da seguire per non temere la morte.

Nel contributo di Vincenzo Lomiento, *"Intreccio d'amore": l'esordio del terzo libro delle* Confessioni *di Agostino* (pp. 461-473), si propone un esame delle scelte lessicali, morfo-sintattiche e retoriche operate in Aug. *conf.* 3,1, al fine di evidenziare la fitta tessitura verbale del brano, curata fin nei minimi dettagli, la quale esprime l'intreccio delle diverse forme che l'amore assume di volta in volta nell'animo dell'adolescente Agostino.

Teresa Piscitelli, *Agostino, vescovo di Ippona, e Macedonio,* vicarius Africae*: un caso di* intercessio episcopalis *(*Epist. *152 e 153)* (pp. 475-495), esamina ampiamente il contenuto di due lettere, scritte l'una da Macedonio, l'altra da Agostino. In esse si tratta dell'*intercessio episcopalis*, che è correlata a numerose, delicate questioni, affrontate altresì in altre opere agostiniane. Si ricorda anche l'impegnativa pratica dell'*audientia episcopalis*.

Vittorino Grossi, con il suo interessante contributo su *La memoria dei martiri in epoca post-costantiniana. I* Sermones de sanctis *di Agostino d'Ippona* (pp. 497-518), dopo aver inquadrato il contesto storico-culturale dell'opera in argomento, presenta i possibili raggruppamenti dei diversi *Sermones*, la loro struttura letteraria, che si presenta omogenea, l'uso della Bibbia fatto dall'autore, l'*auctoritas* che in essi si riconosce al martire e la relazione con il culto dei martiri stessi.

Edoardo Bona, *«Causas erroris non est meum exponere» (Hier.,* Pr. Pent.*). Riflessioni sulla* LXX *nei prologhi alla* Vulgata (pp. 519-543), compie una sintetica ma attenta disamina dei prologhi di Girolamo alle versioni latine del *Chronicon* di Eusebio e dei Vangeli, e soprattutto alle sue traduzioni dal greco e direttamente dall'ebraico di libri dell'Antico Te-

stamento, evidenziando alcune costanti circa l'atteggiamento del Padre latino nei confronti della *LXX*.

Carmine Iannicelli, *Il riuso funzionale di Catullo in Paolino di Nola* (pp. 545-582), prende in esame alcuni passi dei *carmina* del Nolano, all'interno dei quali riconosce intenzionali riprese intertestuali da Catullo, anche influenzate dall'intermediazione di autori a quest'ultimo posteriori: il poeta cristiano riutilizza il suo modello, nei confronti del quale entra in opposizione dialogica, segnando lo scarto culturale tra mondo pagano e cristiano.

Raffaella Pierobon Benoit, *Cristiani a Tell Barri (Siria)* (pp. 583-600), presenta quattro lucerne, rinvenute a Tell Barri (Siria) e risalenti al VII secolo. Esse, per via della loro decorazione, testimoniano la presenza di cristiani tra gli abitanti della località in questione.

Antonino Isola, *Il monachesimo di Eulalio nella Siracusa di fine V sec. (secondo [Redempt.],* Vita Fulg. *8-9)* (pp. 601-612), esamina con acribia le informazioni che sul vescovo Eulalio e sul monachesimo praticato nella Siracusa del suo tempo sono ricavabili dalla *Vita* di Fulgenzio di Ruspe scritta dal monaco Redento di Telepte.

Donato De Gianni, *Su due* loci critici *del poema dell'*Heptateuchos *(*Iud. *210* e *407*) (pp. 613-622), fornisce un attento contributo su due passi del poema menzionato, opera di un anonimo parafraste, ovvero *Hept. Iud.* 210 e 407. Nel primo caso la concorde lezione dei codici, *metibile sedis*, risulta corrotta; nel secondo, il verso contiene una lacuna. Lo studioso difende la congettura *in Bethele sedes* e propone l'integrazione <*at Dominum*>.

Paola Santorelli, *Poesia e prosa per un vescovo amico: Venanzio Fortunato racconta Germano, vescovo di Parigi* (pp. 623-638), mostra il modo in cui è presentata la figura del vescovo Germano in *carmina* 2,9, *ad clerum Parisiacum*, e 8,2, *de itinere suo cum ad domnum Germanum ire deberet et a domna Radegunde teneretur*, di Venanzio Fortunato. La studiosa ripercorre poi la lunga e variegata successione di miracoli riferita dal medesimo poeta nella sua *vita Germani*.

Carlo Ebanista, *Il calendario marmoreo napoletano: dalla basilica di S. Giovanni Maggiore all'atrio paleocristiano dell'*insula episcopalis (pp. 639-676), ricapitola gli studi finora compiuti intorno al 'calendario marmoreo napoletano', scoperto nel 1742.

Marcello Rotili indaga *La produzione di ceramica graffita nell'Italia meridionale* (pp. 677-698), ponendo l'attenzione su reperti provenienti da Montella, Torella dei Lombardi, Sant'Angelo dei Lombardi, Santa Croce di Magliano, Benevento, Salerno, Castrignano e Torre Alemanna.

Amalia Galdi, *Le diocesi in Italia meridionale tra XI e XIII secolo: il "caso" di Frigento* (pp. 699-711), nel contesto di mutamenti della geografia ecclesiastica e politica, si occupa della diocesi di Frigento, eretta nell'XI secolo e dipendente dall'arcidiocesi di Benevento.

Raffaele Giglio, *La* Commedia*: la Bibbia ritrovata. Primi appunti* (pp. 713-725), espone delle riflessioni sulla *Divina Commedia*, intesa quale riscrittura della Bibbia, ovvero esemplificazione degli insegnamenti comunicati da Dio nelle Sacre Scritture.

Apre la *Parte II. Sviluppi successivi*, un contributo di Giovanni Vitolo su *S. Gennaro e il culto delle immagini a Napoli. A proposito di alcune recenti pubblicazioni* (pp. 729-743). Tale culto presenta anche contaminazioni di sacro e profano.

Claudio Micaelli, *Il «disonor del Golgota» tra Tertulliano e Manzoni* (pp. 745-757), fornisce un interessante contributo circa la fortuna del *De carne Christi* di Tertulliano nell'oratoria sacra italiana e francese tra il XVII e il XIX secolo.

Rosanna Sornicola si occupa di *Storie di trasformazione e "decadimento" di strutture linguistiche. I continuatori di* astrologus *nei dialetti italiani e l'etimologia di una problematica costruzione del napoletano (*pata pat 'e ll'acqua*)* (pp. 759-777).

Segue Marco Rizzi, *A proposito di una pagina di agiografia femminile nella pittura italiana del '500. La fonte del programma iconografico di Lotto a Trescore Balneario* (pp. 779-785); quest'ultima è persuasivamente individuata nell'opera dell'agostiniano lombardo Giacomo Filippo Foresti (1434-1520).

Ugo Dovere, *Ambrogio Staibano, agiografo agostiniano* (pp. 787-807), ricostruisce sommariamente il profilo biografico di Ambrogio Staibano da Taranto (fine XVI-inizio XVII secolo) e ne analizza l'opera agiografica, dedicata ai santi agostiniani del primo millennio.

Pasquale Sabbatino, *L'agiografia dipinta di S. Gennaro. Il Domenichino nelle* Vite de' pittori, scultori e architetti moderni *di Bellori* (pp. 809-822), si occupa della descrizione delle opere del Domenichino (Domenico Zampieri, 1581-1641) nella cappella del Tesoro di S. Gennaro.

Marcella Campanelli, *Alfonso Maria de Liguori dalla prassi forense all'impegno pastorale* (pp. 823-834), fornisce contributi per comprendere quanto l'esperienza da uomo di legge abbia inciso nell'attività pastorale di Alfonso Maria de Liguori (1696-1787).

Maria Luisa Chirico prende attentamente in esame *Il* Monumentum Neapolitanum *per Livia Doria Carafa* (pp. 835-848), testo composto, sul

modello del *Monumentum Ancyranum*, dal gesuita veneto Francesco Antonio Zaccaria (1714-1795).

Maria Amodio fornisce un contributo dal titolo «*An interesting sight to foreigners»: il fascino del miracolo di S. Gennaro e delle catacombe napoletane sui viaggiatori stranieri tra il XVIII e il XIX secolo* (pp. 849-864), indagato tramite le guide per viaggiatori e i racconti di visitatori europei.

Vincenzo Trombetta, *Fonti d'archivio per la storia della Real Biblioteca Borbonica: i protocolli del Consiglio di Stato (1848-1861)* (pp. 865-882) valorizza quali fonti per la ricerca storica i verbali delle sedute del Consiglio di Stato del Regno delle Due Sicilie.

Sara Laudiero, «*Per terger l'alma mia*». *Le poesie religiose di Vincenzo Padula* (pp. 883-898), rivolge la sua attenzione ad alcuni componimenti poetici di ispirazione religiosa composti dal sacerdote calabrese Vincenzo Padula (1819-1893).

Edoardo Massimilla presenta un interessante contributo dal titolo *Gabriel Tarde nei* Soziologische Grundbegriffe *di Max Weber* (pp. 899-904), segnalando la menzione dello studioso francese Gabriel Tarde (1843-1904) nel primo capitolo del saggio *Economia e società* del sociologo tedesco Max Weber (1864-1920).

Enrico Dal Covolo, *Il* Lazzaro *di Pirandello e i Padri della Chiesa* (pp. 905-915), vaglia la possibilità di riconoscere una teologia del sacerdozio all'interno del dramma *Lazzaro* di Luigi Pirandello (1867-1936).

Francesca Longo Auricchio, *Due messaggi di Karol Kerényi ad Achille Vogliano* (pp. 917-923), pubblica il testo inedito di due lettere inviate dal filologo classico ungherese Károly Kerényi (1897-1973) al papirologo Achille Vogliano (1881-1953). I due messaggi sono pubblicati nell'originale tedesco, accompagnato dalla traduzione italiana e preceduto da un inquadramento degli argomenti di studio in essi trattati.

Fulvio Tessitore, *Una nota su Heidegger interprete di Troeltsch, con qualche osservazione* (pp. 925-934), fornisce un denso contributo intorno al filosofo tedesco Martin Heidegger (1889-1976) e al teologo, parimenti tedesco, Ernst Troeltsch (1865-1923).

Andrea Milano, *Sulla "essenza del cristianesimo"* (pp. 935-938), offre delle riflessioni per riaprire il dibattito circa la definizione della realtà più autentica e permanente del cristianesimo. Chiude il volume una *Tabula gratulatoria* (p. 939).

La miscellanea è caratterizzata dalla ricchezza e varietà degli argomenti affrontati nei diversi contributi, afferenti a diversi ambiti disciplinari, ben rispecchiando la capacità da parte di Gennaro Luongo di integrare

campi di studio tra loro diversi, conservando al contempo la serietà del metodo di ricerca.

SALVATORE CAMMISULI
salvatore.cammisuli@phd.unict.it

SOMMARIO

Recensioni